LIBRARY OF PRINCETON
2 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/cienciayfe1039cole

LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

CIENCIA Y FE

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

SUMARIO

ARTICULOS: La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino (*Enrique B. Pita, S. I.*); El tema de la luz en las epístolas de San Pablo (*Joaquín Adúriz, S. I.*); La filosofía inglesa contemporánea (*Frederick C. Copplestón, S. I.*); Sobre la obligación de seguir a Santo Tomás (*Jorge Sily, S. I.*); Psicología, fenomenología y ontología (*Ismael Quiles, S. I.*). — NOTAS Y DISCUSIONES: El pensamiento filosófico venezolano en los siglos XVII y XVIII (*Ismael Quiles, S. I.*). — CRONICA: El Primer Congreso Argentino de Psicología; Una nueva revista española; Visita del filósofo italiano M. F. Sciacca; Semana Agustiniana. — RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS. — LIBROS RECIBIDOS.

Año X Julio-Setiembre 1954 N.° 39

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

Año X Julio-Setiembre 1954 N.° 39

ARTICULOS:

La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. — Por Enrique B. Pita, S. I. 7

El tema de la luz y su significado en las epístolas de San Pablo. — Por Joaquín Adúriz, S. I. 15

La filosofía inglesa contemporánea. - Por Frederick C. Coppleston, S. I. 51

Sobre la obligación de seguir a Santo Tomás. — Por Jorge Sily, S. I. 67

Psicología, fenomenología y ontología. — Por Ismael Quiles, S. I. .. 87

NOTAS Y DISCUSIONES:

El pensamiento filosófico venezolano en los siglos XVII y XVIII. — Por Ismael Quiles, S. I. 97

CRONICAS:

El Primer Congreso Argentino de Psicología 105

Nueva revista española de filosofía 109

Visita del filósofo italiano M. F. Sciacca 110

Semana Agustiniana 111

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

H. de Lubac: Méditation sur l'Église (J. Adúriz); *C. Betancourt*: Introducción a la ciencia del derecho (I. Quiles); *L. Carnelli*: Tiempo y Derecho (I. Quiles); *Acad. de Ciencias Culturales y Artes (Tucumán)*: Actas (I. Quiles); *J. M. Alejandro*: Crítica (O. G. Bazzano); *V. Frankl*: Espíritu y camino de Hispanoamérica (I. Quiles); *A. Martínez Bello*: Origen y meta del autonomismo. Exégesis de Montoro (I. Quiles); *Primer Congreso Nacional de Cultura Católica (México)*: Memorias (I. Quiles); *F. Ogara*: Summa Grammaticae Hebraicae (J. I. Vicentini); *Chr. Dawson*: Religión y Cultura (J. Castelvecchi); *R. Guardini*: La fin des temps modernes (J. C. Scannone); *F. P. Alessio*: Studi sul neospiritualismo (I. Quiles); *Segadas Vianna*: O sindicato no Brasil (M. Mota - B. Tiscornia).

LIBROS RECIBIDOS.

La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino

Por Enrique B. Pita, s. i. — Buenos Aires

INTRODUCCION

La ocasión de tratar este tema nació de las preocupaciones de explicitar las razones lógicas de nuestros estados intencionales; a la caza, podíamos decir, de un imperativo *lógico* de nuestros juicios, en contraposición a un imperativo psicológico ciego, como tendría lugar esto último en las filosofías de Reid, Jacobi, Kant, Sabatier o Hessen.

Para la inteligencia del imperativo lógico en la filosofía de Santo Tomás, hay que partir de dos principios fundamentales.

El primer principio fundamental que se impone tener en cuenta es el que versa sobre la diferencia entre entender y querer. «Entender» es expresar intencionalmente un objeto, es convertirse la potencia cognoscitiva en la cosa que se conoce; por eso los Escolásticos decían que en el conocimiento el «intellectus fit omnia»: el entendimiento se hace todas las cosas. De aquí arranca la diferencia entre entender y querer, entre entendimiento y voluntad: el entendimiento tiende a *expresar* intencionalmente la cosa; estamos en presencia de un movimiento hacia la expresión del objeto; la voluntad, en cambio, se dirige hacia el objeto expresado [1].

El segundo principio fundamental se refiere a la constitución del juicio por una *síntesis mental* o, lo que es lo mismo, la reducción a una unidad mental del sujeto y predicado de la pro-

[1] Cf. S. Th., 1, q. 27, a. 4.

posición: es lo que Santo Tomás y toda la Escuela llamará la «composición» [2]. Es curioso comprobar cómo el niño que empieza a expresar sus estados intencionales con toda la frescura y espontaneidad de la misma naturaleza, los exterioriza en una síntesis, comenzando por la frase monopalábrica; ello se debe, sin duda, a que lo más esencial y característico del juicio es esa síntesis mental y no propiamente la división del sujeto y predicado. Lo mismo se podría observar en lo que en nuestra sentencia sobre «el punto de partida de la filosofía» ponemos como primer juicio justificado: «pienso», «existo», etc. No hay aquí la expresión de una yuxtaposición de diversos elementos, sino de una verdadera y sola unidad mental, aun en su mismo enunciado monopalábrico.

La virtualidad del motivo

Puestos estos preámbulos, veamos una observación interesante que anota Santo Tomás a propósito de la constitución del juicio.

A la composición o síntesis mental del sujeto y predicado de la proposición precede, según el Doctor Angélico, la *virtualidad* de una *luz,* natural o sobrenatural, que mueve el entendimiento a formar la síntesis del juicio: ésta tiene lugar «per *virtutem* alicuius *luminis* vel naturalis vel supernaturalis». Aquí creo que estamos en una de las características más hondas de la filosofía de Santo Tomás. El texto del Doctor Angélico es como sigue:

«Debe decirse que, por cuanto la razón reflecte sobre sí misma, así como ordena respecto a los actos de otras potencias, puede ordenar su propio acto, el cual, por lo mismo, puede ser imperado. Es de advertir que un acto de razón puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y así siempre puede ser imperado, como cuando a uno se le intima que atienda o que use de su razón. Otro, en cuanto al objeto, y en este sentido hay dos actos de la razón: uno, por el cual aprehende la verdad acerca de un objeto, y esto no está en nuestro arbitrio, pues sucede *por virtud* de alguna *luz,* natural o sobrenatural. Y por lo mismo no puede ser imperado. El segundo, con que, al aprehender, la razón asiente. Y si ello es tal que el entendimiento natu-

[2] Cf. S. TH., 1, q. 85, a. 3.

ralmente le da su asenso, cual sucede con los primeros principios, en este caso el asenso o disenso no está en nuestro arbitrio, mas en el orden de la natura; por lo cual, hablando con propiedad, no subyace al imperio. Mas otros objetos se aprehenden de tal manera, que no convencen al entendimiento que no pueda menos de asentir o disentir o, al menos, suspender el asenso o disenso por alguna causa. Y entonces el asenso o el disenso está en nuestro arbitrio y puede ser objeto de imperio» [3].

Lo que en todo este problema me dió más luz fué lo que el eximio comentador del Doctor Común, Francisco Suárez, discute, en su «Tratado de la fe», sobre la libertad del asentimiento en el acto de la fe [4].

Según Suárez, el acto de fe es un juicio intelectual y libre. Y he aquí la razón suareciana de la libertad de este juicio: el motivo, en virtud del cual se realiza la síntesis mental del sujeto y predicado o, en otras palabras, en virtud del cual el predicado se atribuye al sujeto, no mueve necesariamente al entendimiento: visto el motivo, el entendimiento podrá realizar la síntesis o dejar de realizarla.

Cuando el motivo, según Suárez, arrastra irresistiblemente al entendimiento a realizar la síntesis mental del sujeto y predicado, que es para Suárez el caso de la evidencia inmediata, o lo que otros autores llaman la evidente perspiciencia de la conexión del sujeto con el predicado, en dicho caso no se podrá hablar del juicio libre. Luego, según Suárez, el motivo, o sea, la perspiciencia de que el predicado lógicamente debe ser atribuído al sujeto, no es lo mismo que el juicio, por el que se realiza dicha atribución: no es lo mismo percibir que hay un motivo para que yo atribuya el predicado al sujeto que la misma atribución: esa atribución no es sino la realización de la síntesis mental del sujeto con el predicado.

A semejantes consideraciones nos hemos referido en otra ocasión, a propósito de un estudio que puntualizaba nuestras «Reflexiones sobre la formación del juicio» [5]. Entonces pretendíamos determinar la constitución esencial del asentimiento, de suerte que se salvase el carácter *intelectivo* del juicio; en opo-

[3] S. TH., 1, 2, q. 27, a. 6; Trad. de CASTELLANI-QUILES. Bs. As., 1945.
[4] Cf. *De Fid.*, d. 6, s. 6, n. 1 y 4-7.
[5] Cf. *Problemas fundamentales de filosofía*, por ENRIQUE B. PITA, part. 1.ª n. 9. Edic. Peuser, Bs. As., 1952.

sición a aquellos comentadores de Santo Tomás que han exigido, para el juicio, como su último y formal constitutivo, una *proclamación* de la síntesis mental; por no haber distinguido suficientemente entre el motivo y la misma síntesis mental; reduciendo con esto el juicio a un proceso que, en su razón última y formal, ya no es tendencia a la *expresión intencional* del objeto, sino al *objeto expresado,* que aquí se traduciría por la tendencia a la *proclamación.*

Ahora, en cambio, tratamos de inquirir si será posible ubicar en el esquema de las causas aristotélicas, que con frecuencia maneja y comenta Santo Tomás, el *motivo lógico* del entendimiento asertivo; y al comprobar la imposibilidad de dicha ubicación en el mencionado cuadro, pretendemos llamar la atención sobre esta categoría causal del motivo lógico en el proceso intelectivo del juicio; que, al gobernar el dinamismo del entendimiento asertivo, manifiesta la postura *intelectualista* de la filosofía de Santo Tomás. No estará de más advertir que esta postura intelectualista dice algo más que carácter intelectivo del juicio; puesto que manifiesta, como indicábamos, que la síntesis mental del juicio (carácter *intelectivo*) es gobernada por el motivo lógico (postura *intelectualista*).

El cuadro de las causas

El Moisés de Miguel Angel, como cualquier otro efecto, obedece a un *fin* que el discípulo de Fidias ha de obtener, en vista a un tipo o *ejemplar* ideal que se propone imitar, sobre un *material* que ha de ser *informado* por el esplendor armonioso de sus partes y del conjunto, en virtud del ejercicio de las actividades del *escultor.* He aquí el clásico cuadro de las causas aristotélicas: causa final, ejemplar, material, formal y eficiente.

La causa *final* fué llamada en la filosofía de Santo Tomás «la causa de las causas», porque, aunque en el orden de la ejecución sea lo último o final que se obtiene, en el orden de la intención del agente es lo primero que se presenta y mueve y a lo que todo lo demás se ordena. Sin la teleología del dinamismo final no se explicaría por qué el agente intelectivo, que está de suyo indiferente para operar o no operar (indiferencia de ejer-

cicio) y para operar tal efecto en lugar de tal otro (indiferencia de especificación), es sacado de dicha indiferencia y opera tal determinado efecto. La causa eficiente determina, pues, la existencia del efecto; la causa final mueve a ésta hacia la eficiencia del efecto: de la causa final es, por consiguiente, de donde parte el primer movimiento.

Pero la causa final no obra si el agente intelectivo no tiene a la vista un tipo ideal que imitar: este tipo ideal, que existe en la mente del escultor y dirige su acción, es la causa *ejemplar*.

La causa eficiente, con su ejemplar delante como estrella polar y la moción de la causa final como fuente de energías, no crea su efecto: el escultor no saca su estatua de la nada; sino que introduce en una *materia* determinada, esto es, en el mármol, una *forma* determinante, en este caso, el esplendor armonioso de las partes y del conjunto del Moisés. Hay, pues, causa material y formal del efecto.

Por fin, el mármol no pasa a ser estatua sin un agente que determine el paso de la potencia al acto o, lo que es lo mismo, de la capacidad a la actualidad, del material en bruto a la forma definida del Moisés: este agente es la *causa eficiente*: el escultor[6].

La causalidad «noética»

La causalidad del motivo lógico en el proceso intelectivo del juicio, que, para mayor comodidad, llamaremos en adelante «noética», por su característica de ser una moción «intencional» del entendimiento, de entrar en la enumeración precedente de las causas aristotélicas. encontraría su ubicación en la causa final o en la ejemplar, que son las únicas que mueven por su «intencionalidad»; de ahí que el influjo de estas causas se denomine, en la terminología escolástica, «metafórico»: tanto la causa final o intención de un fin como la ejemplaridad de un modelo ideal que imitar, mueven necesariamente a través de una objetividad «intencional».

[6] Cf. S. Th., 2, 2, q. 27, a. 3; y 1, q. 15, a. 1.

Con todo, esta intencionalidad, según Santo Tomás, es, en verdad, un requisito necesario de toda causalidad final y ejemplar; pero no se ejerce *en el entendimiento,* sino *por* el entendimiento *en la voluntad* operativa de algo. Sin influjo intencional *en la voluntad,* por el que se pretenda un fin (influjo final) o se dirija la acción modeladora del efecto (influjo ejemplar), no hay ni causalidad final ni ejemplar.

En la causalidad final es esto evidente, puesto que la intención del fin es un acto de la voluntad accionada por la intencionalidad del fin.

Pero la misma ejemplaridad en tanto es causalidad, según enseña Santo Tomás, en cuanto está dirigida a la práctica; de suerte que si la intencionalidad de algo se mantiene en el solo entendimiento *teorético,* sin relación de influjo en la *voluntad* para dirigir la acción en la realización de algo, no existe causalidad ejemplar. Santo Tomás dice a este propósito:

«Debe decirse que la ciencia de Dios es causa de las cosas. En efecto, la ciencia de Dios es, respecto de todas las criaturas, lo que la ciencia del artífice respecto a lo artificiado. La ciencia del artífice es la causa de todo lo que él artificia, pues él opera por su inteligencia. Preciso es, pues, que la forma del entendimiento sea el principio de la obra, como el calor es el principio de la calefacción. Sin embargo, es de notar que la forma natural, en cuanto es inmanente a aquel a quien da ser, no nombra principio de acción, sino en cuanto tiene inclinación al efecto. Y, asimismo, la forma inteligible tampoco denota principio de acción, en tanto que se limita a existir en el sujeto inteligente, si no se le agrega la propensión al efecto, lo cual es propio de la *voluntad.* Porque, como la forma inteligible es en sí indiferente a cosas opuestas; siendo éstas objeto de la misma ciencia (dado que «hay ciencia de contrarios», como dicen), no produciría efecto alguno determinado, si el *apetito,* como dice Aristóteles (*Met.* l. 9, text. 10), no la determinase a uno. Ahora bien, es evidente que Dios produce los seres por su inteligencia, puesto que su entender es su ser; por consiguiente, es necesario que su ciencia sea la causa de lo que existe, según que está unida a su *voluntad,* de donde provino la costumbre de darle el nombre de «ciencia de aprobación», según que es causa de las cosas» [7].

En cambio, en el influjo intencional de la causalidad «noética», todo se resuelve *en el entendimiento*; de modo que el influjo noético lo mismo se requiere en el juicio puramente *teorético* como en el práctico, puesto que por el mero hecho de encontrarnos ante un proceso del entendimiento *asertivo,* se exige

[7] S. TH., 1, 2. 14, a. 8. Trad. de CASTELLANI-QUILES, Bs. As., 1944.

sin más el influjo del motivo lógico, con prescindencia completa de si el juicio se haya de quedar en el puro orden teorético o tenga que pasar a la práctica.

Estamos, pues, en presencia de una causalidad a la que no se halla cómo ubicarla en el clásico esquema de las causas aristotélicas; y ésta es la razón que nos ha movido a llamarla «noética», para ponerla de relieve como distinta de las demás, en su aspecto específico de *influjo intencional en el entendimiento.*

Aquí se puede preguntar a qué se ha debido el que la causa «noética», a pesar de encontrarse reconocida en la filosofía de Santo Tomás, no se halle ubicada en su cuadro de las causas.

Mi opinión es que ello se explica por una doble perspectiva filosófica de Santo Tomás: por una parte, cuando la causa es analizada por el Doctor Angélico en sus diversas ramificaciones, se la considera en relación con los efectos *extrínsecos* al agente, que son los que primariamente manifiestan el ejercicio de la causalidad, y no en conexión con los actos inmanentes o efectos intrínsecos del agente; y, por otra parte, a esto se añade que Santo Tomás se sitúa en la pacífica posesión de los principios *gnoseológicos,* que no trata de explicitarlos, sino que los enuncia en cuanto están implicados en reflexiones filosóficas, pertinentes a síntesis no tanto gnoseológicas sino más bien metafísicas, a las que preferentemente mira la intención del Doctor Común.

Pero lo esencial queda a salvo: en la filosofía de Santo Tomás está reconocida la causalidad «noética», esa *virtualidad* de una *luz,* natural o sobrenatural, de la perspiciencia del nexo entre el sujeto y el predicado de la proposición, *accionando* el acto del entendimiento asertivo: «per *virtutem* alicuius *luminis,* vel naturalis vel supernaturalis»; que muestra la entraña «intelectualista» de la filosofía de Santo Tomás: intelectualismo crítico, aunque pacíficamente poseído, de una filosofía en la que, por estar toda ella orientada hacia lo que las cosas son en sí mismas, a la luz de la causalidad «noética», lo «óntico» se convierte en «ontológico».

El tema de la Luz y su significado en las Epístolas de San Pablo

Por JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I. — San Miguel

I PARTE

FONDO ANTIGUOTESTAMENTARIO

1. *Dos textos centrales.*

La estructura de la iluminación paulina en el mecanismo de la fe, se encuentra condensada en dos textos centrales.

En la 2 Cor. 3-4, Pablo defiende sus derechos apostólicos. El y sus colaboradores no necesitan cartas de recomendación. Los cristianos de Corinto son su viviente carta de recomendación: escrita sobre los corazones de los mensajeros del Evangelio, puede ser vista y leída por quien quiera. Todo el mundo lo sabe: los corintios son una mística carta de Cristo elaborada por la mano de Pablo y sus compañeros, y escrita no con tinta, sino con el espíritu del Dios Viviente, no en tablas de piedra, sino en los corazones, tablas de carne.

Y esta confianza de que los corintios son carta de Cristo, comprobación de la validez y legitimidad de su misión apostólica, no es una convicción puramente humana: tiene como fundamento sagrado a Cristo y se endereza a la glorificación de Dios. En efecto, la experiencia ha demostrado la eficiencia y la capacidad de Pablo. Pero una capacidad apostólica no es de orden humano; tiene como fuente a Dios, que hace idóneos a los ministros de su nuevo testamento, el testamento fruto de la operación vivificadora del Espíritu y no inerte código de leyes escritas.

Ahora bien, si «el servicio de la muerte» instituído mediante un código grabado con letras en tablas de piedra, estuvo ro-

deado de deslumbrante resplandor (ἐν δόξῃ) hasta tal punto que los hijos de Israel no podían poner sus ojos en el rostro de Moisés a causa del brillo que despedía (διὰ τὴν δόξαν), brillo, al fin y al cabo, perecedero— cuanto más «el servicio del espíritu» llevará consigo un resplandor deslumbrante (ἐν δόξῃ).

La razón es evidente: si «el servicio de la condenación» era deslumbrante (δόξα), mucho más deslumbrante tiene que ser «el servicio de la justicia». Casi se podría decir que el resplandor secundario del «servicio de la letra» no es siquiera resplandor cuando se lo pone en parangón con el desbordante que acompaña al «servicio del espíritu». Si lo transitorio estuvo rodeado de resplandor, a fortiori lo permanente estará sumergido en resplandor.

Fundado en este convencimiento, Pablo, lejos de cubrirse el rostro con un velo, como hacía Moisés, se presentó con absoluta libertad y franqueza: la «doxa» que resplandece en los ministros del «nuevo testamento» está patente a todos, sin velo de ninguna especie.

A pesar de ello, los hijos de Israel no llegan a percibirla: es que sus inteligencias están embotadas, porque un velo se tiende no ya sobre la «doxa», como otrora en la historia mosaica, sino sobre sus propios corazones. Porque el velo que ocultaba la «doxa» en el «antiguo testamento» ha caído con la venida de Cristo: en Cristo se hace plena y radiante la revelación de Dios, que, hasta su venida, estaba solamente insinuada.

Eso que los judíos depositarios del A. T. no saben descubrir, nosotros, los que hemos creído, lo contemplamos a ojos descubiertos [1]. El Señor nos ha colocado en el reino del Espíritu, y en el reino del Espíritu todo es libertad, no existen velos. Como en un espejo se nos manifiesta la «doxa» del Señor, y transformados a su imagen bajo el influjo de su Espíritu, recibimos en nosotros con creciente claridad el reflejo de su «doxa» [2].

[1] A propósito del v. 16 del cap. 3: «Cuando se volvía hacia el Señor, el velo se levantaba», advierte atinadamente J. Dupont: «Inutile de chercher bien loin le sujet de cette phrase. Paul repart du texte qu'il explique et il commence par le citer. C'est de Moïse qu'il s'agit. Son visage voilé signifiait l'aveuglement des Israélites; son visage découvert, laissant rayonner la gloire divine, signifie la situation des chrétiens». *Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après 2 Cor. 3, 18*; en *Revue Biblique*, 56 (1949) p. 399.

[2] Para el estudio del κατοπτριζόμενοι ver el artículo de J. Dupont citado en la nota precedente.

Por eso Pablo, sin timidez, sin disimular ni adulterar la palabra de Dios, anuncia la verdad. Si todavía hay un velo sobre su Evangelio, es un velo que existe solamente para aquellos cuya mente está enceguecida por el «dios de este siglo», los infieles incapaces de vislumbrar «la iluminación de la buena nueva de la «doxa» de Cristo, imagen de Dios».

El velo está sobre su mente, porque Pablo y sus colaboradores no pregonan otra cosa que el Señorío de Cristo Jesús. Son los esclavos de la comunidad por Jesús:

> Dios, que dijo que la luz resplandeciese de las tinieblas, fué quien lució en sus corazones para que el conocimiento de la «doxa» de Dios resplandeciese en el rostro de Cristo.

Esa iluminación deslumbrante los ha consagrado al servicio del Evangelio.

El apóstol lleva el tesoro de su misión en una vasija de arcilla: el portador de la luz de Dios es el ser frágil y vulgar de un hombre [3].

Así nadie podrá dudar de que la superabundancia de potencia que emana de su persona es reflejo de Dios y no cualidad humana. Del entrecruzarse lo divino y lo humano en su vida, surge la paradójica ambivalencia de la existencia apostólica: continuamente acosada por tribulaciones y jamás reducida a una situación desesperada; en ansiosa perplejidad y nunca desconfiada del triunfo final; perseguida y nunca indefensa; derribada y, sin embargo, nunca aniquilada. En síntesis, agonía perpetua en el cuerpo —imitación de la agonía de Jesús— y, por eso mismo, manifestación de que Jesús es quien vive en su apóstol. Cada día es él entregado a la muerte por causa de Jesús, a fin de que en su carne de hombre mortal se manifieste la vida

[3] «It was in the man as a whole, and not in his body in particular, that the divine treasure which was to enrich the world was placed to be dispensed to others. In this work the body was indispensable, but it was not the only factor, The participles in vv. 8-10 apply partly to the body and partly to the mind, and they apply more to the former than to the latter, because the metaphors are taken from bodily contexts; and the epithet ὀστρακίνοις indicates the general unactractiveness and insignificance of the men who preached the Gospel, and not merely the fragile character of their bodies. The metaphor of earthenware as representing human beings is common in O. T. (Is. 29, 16; 30, 14; 45,9; 64, 8; Jer. 18, 6; Lam. 4, 2; Job 10, 9), and in such passages it is the whole man, and not merely his body, that is contemplated». A. Plummer, *II Corinthians*, p. 127. Para la expresión σκεῦος ὀστράκινον cfr. *ibid.*, p. 126.

sobrenatural del Señor. De esta manera, la muerte de Jesús se actualiza en el apóstol, al mismo tiempo que la vida del Señor opera en los creyentes.

Escrito está: «creí, por eso hablé». Esto se aplica perfectamente a los apóstoles. Poseedores de ese mismo «espíritu de la fe», también ellos creyeron y, en consecuencia, hablaron: porque bien sabemos que quien resucitó al Señor Jesús de entre los muertos, también resucitará al apóstol con Jesús y, en unión con sus neófitos, lo colocará para siempre junto a El.

Este texto nos habla de la iluminación en el acceso a la fe, en la toma de posición espiritual que es el πιστεύειν inicial. En Efesios, 1, 15-21, expone el papel de la luz en el progreso de la fe, en la πίστις actitud de vida: Pablo se refiere allí a los que ya han creído (1, 13), y cuya fe se manifiesta en la floración de un comportamiento auténticamente cristiano (1, 15). Para estos fieles generosos implora del Dios de Nuestro Señor Jesucristo, el padre de la «doxa», la gracia de un «espíritu de sabiduría y revelación», en el seno de su divino conocimiento, una iluminación de los ojos de su corazón — πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας — a fin de que sepan cuál es la esperanza de su vocación, cuál la riqueza de la «doxa» que comporta la divina herencia reservada a los santos, y cuál la inconmensurable magnitud de la divina potencia ejercitada en favor de los que creen, según el paradigma manifestado en la energía omnipotente que ostentó en Cristo cuando lo resucitó de entre los muertos y lo sentó a su diestra en los cielos.

La «doxa» de origen divino, el simbolismo religioso de la oposición entre luz y tinieblas, la iluminación de los ojos del corazón, son los elementos basilares en la explicación de estas perícopas. Todos ellos tienen sus antecedentes en el A. T.

2. *El concepto religioso de «doxa» en el A. T.*

La palabra δόξα no es un neologismo bíblico [4]. Antes de S. Pablo y de los LXX había sido abundantemente empleada por los clásicos griegos. En Homero, en Platón y Aristóteles, en Esquilo y Eurípides, en Demóstenes y Diógenes Laercio se pue-

[4] El estudio de la palabra δόξα se puede encontrar en *Kittel Theol. Wört.* II, p. 236-256 (von Rad, Kittel).

den encontrar ejemplos. A través de tan largo uso el significado de la palabra fué girando alrededor del concepto expresado por el verbo δοκέω , del que derivaba.

«Opinar» o «creer», en sentido transitivo, «parecer» o «aparecer», en sentido intransitivo, el verbo determinó un doble matiz en el sustantivo: la opinión que yo tengo, lo que yo creo (sentido transitivo); y la opinión que se tiene de mí, lo que yo parezco, la fama, la reputación, el honor que rodea un nombre o un objeto (sentido intransitivo).

De los dos matices, el primero fué el prevalente en la literatura clásica [5].

En directa contraposición con los clásicos, los LXX no emplean nunca la palabra en sentido de opinión, sino solamente en el de fama, reputación, honor, añadiéndole, además, un curioso matiz de luminosidad totalmente ausente en el uso precedente.

Los términos hebreos que corresponden al griego δόξα de los LXX, nos dan la clave semántica de esta contraposición. Es un concepto hebreo que, con su plenitud añeja, rompe los odres nuevos de la clara definición griega.

Según el cálculo de Kittel, «doxa» se encuentra unas 445 veces en los LXX. En 48 casos carece de término hebreo correspondiente, y en los otros traduce 25 palabras hebreas distintas. Entre esas 25 palabras hebreas la predominante es *Kabod* [6].

Kabod se presenta con dos acepciones: una genérica y profana; otra característica y técnica, de orden religioso.

En sentido profano equivale a honor y fama (Gén. 45, 13; Ex. 28, 2; Is. 62, 3), riqueza (Núm. 24, 11-13; Salm. 48, 17-18), potencia militar (Is. 21, 16-17); y en algunos casos poéticamen-

[5] Las referencias y el uso de la palabra en los clásicos se pueden consultar en el artículo del *Kittel Theol. Wört.*, pp. 236-240.

[6] En los LXX «der Gebrauch von δόξα ist mit etwa 445 Stellen —darunter etwa 280 in den kanonischen Büchern— ein sehr ausgebreiteter. Die Vokabel hat 25 verschiedene, zum Teil freilich sehr vereinzelte, hebräïsche Äequivalente; etwa 180 Stellen sind durch *Kabod* charakterisiert. *Kabod* ist die eigentliche und schlechtin beherrschende Entsprechung des Septuagintawortes δόξα. Alle anderen hebräïschen Äequivalenzen sind nur dadurch ermöglicht, dass sie sich mit einer der Bedeutungen von *Kabod* decken oder ihr mindestens nahestehen». *Kittel Theol. Wört.*, II, p. 245.

te designa el alma (Salm. 29, 13), la belleza del Líbano (Is. 35,2), la hermosura del templo (Ag. 2, 4).

En sentido religioso se aplica exclusivamente a Dios, y significa el misterio de su viviente naturaleza, revelado de alguna manera a los hombres mediante los símbolos de las diversas teofanías. Las referencias las veremos detalladamente más abajo.

«Doxa» aparece también como correspondiente de *be-yowyó* (= belleza, Is. 33, 17), *peer* (= adorno, Is, 61,3), *tif'eret* (= esplendor, Is. 60, 19), *hadar* (= el fulgor de la majestad, Is, 2, 19; 19,21); *yeqar* (= reflejo de la majestad, Est. 1, 4) *ᶜôz* (= potencia, Salm. 68, 35), *hôd* (= rumor llamativo, Is, 30, 30), *ga'ôn* (= triunfo, Is. 24, 14), *qodesch* (= santidad, santa palabra, Jer. 23, 9); *temûnath* (= faz, figura, Núm. 12, 8).

Esta constelación de términos hebreos determina la fisonomía particular que el concepto clásico de «doxa» adquiere en el uso de los LXX. Más que un contenido lógico bien delimitado, la «doxa» de los LXX sugiere un conjunto de representaciones ideo-sentimentales, subrayando más uno u otro aspecto según el caso. Poder, manifestación de una personalidad trascendente, deslumbramiento, belleza, honor, fama: esta serie de términos recoge la impresión profunda dejada en la memoria histórica del pueblo de Israel por la revelación de la divinidad a través de las teofanías y por intermedio de los profetas.

Este contenido «historizante» explica sin violencia el matiz de «luz», de «resplandor» introducido por los LXX en el concepto de «doxa». No es necesario recurrir a la dudosa hipótesis de una radical helénica arcaica, ni a la muy discutible influencia del iranismo; el solo sentido de *Kabod* como condensación conceptual de las teofanías tan frecuentemente acompañadas de fenómenos luminosos, y de la predicación de los profetas cargada de alusiones a la luz —sobre todo en Isaías— explica suficientemente la anomalía semántica [7].

De las dos acepciones de *Kabod* es la religiosa la que tiene interés para nuestro estudio: *Kebod Yahweh*, designación de la realidad misma de Dios. En Ex. 33, 13-34, 8 se encuentra un texto especialmente significativo:

[7] Para el Sirácide, δόξα ya encerraba ese matiz de resplandor: el brillo del arco iris es su δόξα (43, 11-12).

«Si, pues, en verdad he hallado gracia a tus ojos, dame a conocer el camino, para que, conociéndolo, vea que he hallado gracia a tus ojos. Considera que este pueblo es tu pueblo». Yavé le respondió: «Iré yo mismo contigo y te daré descanso». Moisés añadió: «Si no vienes tú delante, no nos saques de este lugar, pues ¿en qué vamos a conocer yo y tu pueblo que hemos hallado gracia a tus ojos, sino en que marches con nosotros, y nos gloriemos yo y tu pueblo entre todos los pueblos que habitan sobre la tierra?» Dijo Yavé a Moisés: «También a eso que me pides accedo, pues has hallado gracia a mis ojos, y te conozco por tu nombre. Yo mismo iré delante de tí y te guiaré». Moisés le dijo: «Muéstrame tu *Kabod*», y Yavé respondió: «Yo haré pasar ante tí toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yavé, pues yo hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, porque no puede verme hombre y vivir». Y añadió: «Ahí en ese lugar te pondrás conmigo sobre la roca, y te cubriré con mi mano mientras paso; luego retiraré mi mano, y me verás las espaldas, pero mi faz no la verás».

Yavé dijo a Moisés: «Haz dos tablas de piedra como las primeras y escribiré en ellas lo que tenían las primeras que rompiste y está pronto para subir mañana temprano y presentarte a mí en la cumbre de la montaña...» Yavé descendió en la nube, y poniéndose allí junto a él, pronunció el nombre de Yavé, y pasando delante de él exclamó: «Yavé, Yavé, Dios de ternura y de gracia, tardo a la ira y grande en bondad y fidelidad, que mantiene su bondad hasta la milésima generación y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres hasta la tercera y cuarta generación. Moisés se echó enseguida a tierra...»

El paralelismo nos muestra como equivalentes *Kabod* y «faz» del Señor: Moisés pide: «Muéstrame tu *Kabod*», y Dios responde: «Mi *faz* no podrás verla...» (33, 18-19). Por otro lado, es claro en el texto total que la «faz» del Señor es el Señor mismo: El Señor dice: «Mi *faz* no podrás verla, porque no podrá ver*me* hombre y vivir» (33, 19). Finalmente, el *Kabod* del Señor que pasará es el Señor mismo (33, 22; 34, 5-8).

Fuera de este texto central, encontramos en el A. T. múltiples indicaciones que identifican el *Kabod* con Yavé.

En el Pentateuco, *Kabod* es la manifestación de la presencia de Yavé en medio de su pueblo. En *Lev.* 9, 23-24, el *Kebod Yahweh* se aparece al pueblo para consagrar el sacerdocio de Arón y sus hijos. En *Ex.* 16, 7-10, el *Kabod* es Dios que viene a prometer carne y pan a Israel hambriento, y en 24, 16-18 es el Señor que determina en qué forma quiere ser adorado (cfr. *Ex.* 40, 34-35), que se presenta para castigar a los pecadores (*Núm.* 14, 10: contra el pueblo que quiere lapidar a Moisés y Arón; *ibid.*

16, 19: contra Coré, Datán y Abirón; *ibid,* 16, 42: contra la masa murmuradora; *ibid.* 20, 6: contra Moisés y Arón difidentes). En *Núm.* 14, 21-23, Dios mismo identifica *Kabod* con su ser. En los libros históricos es la presencia de Yavé que toma posesión del nuevo templo (1 *Reg.* 8, 11; 2 *Cr.* 5, 14 y 7, 2).

Los salmos repiten el concepto con fórmulas variadas: el *Kabod* sinónimo de Dios mismo (*Salm.* 102, 16; 138, 4-5); el *Kabod* del nombre de Dios, honor del Señor (*Salm.* 79, 9); Yavé, Dios del *Kabod* (*Salm.* 29, 3), Rey del *Kabod* (Salm. 24, 7-10).

La profecía de Ezequiel está centrada en el *Kebod Yahweh*: *Kebod Yahweh* es el Señor vengador y el Señor redentor de su Pueblo. Es la teofanía inicial —«en tierra de los caldeos, junto al río Quebar»— el profeta ve a Dios «en figura semejante a un hombre», erguido sobre un trono de zafiro, «y lo que de él aparecía, de cintura arriba, era como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura abajo, como el resplandor del fuego, y todo en derredor suyo resplandecía. El resplandor que le rodeaba todo en torno era como el del arco que aparece en las nubes en día de lluvia. Esta era la apariencia de *demûth Kebod Yahweh*» (*Ez.* 1, 26-28).

La manifestación se repite en el campo: «Levantéme y salí al campo, y vi que estaba allí el *Kebod Yahweh,* que había visto en la ribera del Quebar» (*Ez.* 3, 23).

En la visión del templo profanado (*Ez.* 8, 4; 9,3; 10,4), y al terminar la promesa de redención (*Ez.* 11, 22-23), el *Kebod Yahweh* llena la escena con su presencia obsesionante.

La entrada del *Kebod Yahweh* consagra el templo nuevo de la restauración mesiánica, como antaño había consagrado el templo salomónico.

«Llevóme luego de nuevo a la puerta que da al oriente, y vi *Kebod 'elohé yisra'el* venir del oriente. Se oía un estrépito como el estrépito de caudalosas aguas, y la tierra resplandecía con su *Kabod.* El aspecto de lo que veía era como lo que ví cuando vino Yavé a destruir la ciudad, y en todos los aspectos como los de la visión que ví junto al río Quebar. Caí rostro a tierra, mientras *Kebod Yahweh* penetró en la casa por la puerta de la fachada que da al oriente. El espíritu me levantó y me llevó al atrio interior, y ví a *Kebod Yahweh* llenar la casa...» (*Ez.* 43, 1-5).

«Llevóme luego de nuevo a la puerta de fuera del santuario que daba al oriente, pero la puerta estaba cerrada. Y me dijo Yavé: Esta puerta ha de estar cerrada, no se abrirá ni entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado

por ella Yavé, Dios de Israel: por tanto, ha de quedar cerrada... Llevóme hacia la puerta del norte y vi que *Kebod Yahweh* llenaba la casa de Yavé, y me postré rostro a tierra...» (*Ez.* 44, 1-2.4).

De todos estos textos se desprende que el *Kebod Yahweh* designa el ser esencial e intrínseco de Dios, hecho traslúcido a los hombres; la inaccesible realidad divina *en cuanto patente a los hombres* mediante fenómenos sensibles tanto de origen natural como sobrenatural [8].

La creación íntegra es ya una revelación de Dios en este sentido. El objeto directo de la contemplación del hombre es la realidad sensible, pero en la entraña íntima de lo sensible, —dándole su verdadero ser y sentido—, se descubre al Señor presente en su creatura. Por eso, en todo ser se revela el *Kabod* de Dios: «El sol sale y lo alumbra todo, y la «doxa» del Señor llena su obra» (*Ecli.* 42, 16; cfr. 42, 15-43, 37, especialmente 43, 29-30).

«Los cielos pregonan *Kebod-'El,* y el firmamento anuncia la obra de sus manos», dice el Salm. 19, 2. «La voz de Yavé sobre las aguas! Truena *El-hakabod,* Yavé, sobre la inmensidad de las aguas!», exclama el Salm. 29, 3 al comienzo de un himno a Yavé dueño de la creación, que se cierra con la admiración estática del v. 9: «La voz de Yavé retuerce las encinas, despoja las selvas, y en su templo todo dice: *Kabod!*»

El Salm. 104 va recorriendo la manifestación continua de la majestad de Yavé en el operar de todas las creaturas, y resume su adoración en el v. 31: «Sea eterno el *Kebod Yahweh,* y gócese Yavé en la obra de sus manos!»

Pero lo que primariamente sugiere el *Kebod Yahweh* es la experiencia de todas las teofanías que jalonaron la historia del pueblo de la promesa desde los días de la peregrinación por el desierto hasta el horizonte misterioso de la restauración mesiánico precontemplada por los profetas. En estas teofanías es donde el «Dios viviente» se manifiesta con más claridad.

Cuando el Señor pretende revelarse a sus elegidos como el único y verdadero Dios en su realidad trascendente, como el

[8] El brillo de las teofanías tenía por objeto manifestar al pueblo la realidad trascendente del Yavé: *Deut.,* 4, 33-39.

Señor omnipotente que sella el pacto con «el hijo» bienamado, que es su pueblo, es precisamente *Kabod* el término utilizado para designar la presencia del Señor [9].

Kabod es también toda manifestación de la protección extraordinaria con que Dios vela sobre su pueblo. El maná del desierto que demuestra que Yavé es el Dios de Israel (*Ex.* 16, 7); sus maravillas de salvación, poder y gracia (*Salm.* 96, 1-4; 85, 10); la intervención de Dios que castiga a los enemigos de su pueblo (*Ez.* 39, 13.21); la plenitud de gracia con que se abrirá la era mesiánica (*Is.* 60, 1; 66, 18-19); *Salm.* 102, 17; 85, 10); la permanencia del Señor en medio de su pueblo como garantía de salvación perpetua (*Zac.* 2, 9) y el pueblo mismo que, con su existencia, es un signo viviente de la providencia divina (*Is.* 43, 7)

El *Kabod* tiene aquí un nuevo matiz. No es cualquier manifestación de la realidad de Dios. Es la manifestación de su realidad como *Dios de Israel,* es decir, como el Dios amante de su pueblo y celoso de su alianza con El; dispuesto a protegerlo de sus enemigos y misericordiosamente severo en su intento de mantenerlo fiel [10].

[9] «Una cosa no puede ponerse en duda y es que todos los textos convienen en la afirmación explícita de un modo no ordinario de presencia del Señor a través del desierto. Ante los extraordinarios efectos de la nube o columna, algunos de los pasajes acentúan y humanizan más la nota de la presencia de Yahveh o de su gloria, mientras otros se fijan con preferencia en el instrumento de que Yahveh se sirve para hacerse presente en la manifestación de su poder y su bondad. En uno y otro caso la providencia ordinaria del Señor, que cada día hace brillar la luz del sol sobre buenos y malos, entra en el campo de lo extraordinario: aunque análoga a la del sol en sus efectos, la luz que iluminó a los israelitas en sus jornadas del desierto supone una especial intervención de Yahveh. Su bondad sin fondo, que concretó una de sus actividades en la creación de la luz a beneficio del hombre, rompe en esa dirección las fronteras de lo natural. Los israelitas no olvidarán este gesto generoso de su Dios: de boca en boca saltará a través de los tiempos, y varios siglos más tarde perdurará aún vivo el recuerdo de Yahveh que conduce a su pueblo siendo para él εἰς φλόγα ἄστρων y poniéndole por guía πυριφλεγῆ στῦλον (Sab. 10, 7; 18, 3)». F. ASENSIO, *La bondad de Dios a través del concepto «Luz» en el A. T.*, en *Estudios Bíblicos,* segunda época, II (1943) p. 295.

[10] En estrecha conexión con el *Kebod Yahweh,* aparece en el A. T. otra clase de *Kabod*: el *Kabod* que el hombre da a Dios. «Dad a Yavé, hijos de Dios, dad a Yavé *Kabod* y poder; dad a Yavé el *Kabod* debido a su nombre, postraos ante Yavé con sacras vestiduras» (Salm. 29, 1-2; cfr. v. 9). En esta acepción *Kabod* es el reconocimiento, por parte del hombre, del *Kabod* divino: la adoración y la sumisión con que el hombre responde a la revelación de Dios.

3. φῶς y σκότος *simbolismo religioso en el A. T.*

En la 2 Cor. 4, 6 hay una referencia al Gén. 1, 3: «el Dios que dijo: σκότους φῶς λάμψαι ...». En este inciso se retoma una tradición bíblica que gira alrededor del simbolismo religioso de la luz.

«La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas (σκότος) encima del abismo; pero el espíritu de Dios aleteaba sobre el agua. Dijo Dios: hágase la luz (φῶς). Y se hizo la luz. Y vió Dios que la luz era buena, y separó Dios a una parte la luz y a otra las tinieblas; Dios a la luz llamó día y a las tinieblas llamó noche. Y cayó la tarde y alboreó la mañana: día primero... Dijo luego Dios: haya en el firmamento del cielo luminares para iluminar la tierra, para separar de una parte el día y de otra la noche y sean señal de las estaciones, los días y los años, y estén brillando en el firmamento del cielo, a fin de iluminar la tierra. Y así fué. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas. Y los puso en el firmamento del cielo, a fin de iluminar la tierra y presidir el día y la noche y separar a una parte la luz y a otra las tinieblas. Y vió Dios que era bueno. Y cayó la tarde y alboreó la mañana: día cuarto» (*Gén.* 1, 2-5; 14, 19).

En el primer momento del mundo la tierra era el reino de las tinieblas: ni orden ni vida; sólo la materia caótica e indiferenciada. Pero ya el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas: prenuncio de la eclosión vital que se preparaba.

Dijo Dios: γενηθήτω φῶς 5: la luz (τὸ φῶς) es el ambiente donde surge el orden primordial (v. 6-10) y el primer signo de vida (v. 11-13); es como su condición fundamental. La obra de Dios en el universo es, ante todo, una obra de iluminación.

La causa inmediata de esta iluminación es Dios mismo: no son los astros los que dan la luz; ella es un elemento creado por Dios como ambiente de su obra. Sólo más adelante aparecen los astros como receptáculos permanentes de la luz de Dios (v. 14-19).

«Y vió Dios que τὸ φῶς era bueno»: Dios encuentra en la luz el reflejo inicial de su bondad sobre el universo. La luz es su triunfo sobre el desorden y el caos: «Dios a la luz llamó día y a las tinieblas llamó noche»: *llamar*, imponer nombre, es el símbolo del dominio que se tiene sobre una cosa [11].

[11] Cfr. *Gen.* 2, 19-20: Adán «da nombre» a todos los vivientes; 2 *Re.* 23, 34-46: el faraón Necao cambia el nombre de Eliaquín, rey de Judea, tributario suyo; *ibid*, 24, 17: Nabucodonosor hace lo mismo con Matanías al apoderarse del reino de Judá.

La sucesión ininterrumpida de días y noches es, en cierta manera, una repetición de la creación del día primero. Cada reaparición de la luz diurna es una nueva ostentación de la bondad divina transparentada en la luz material. Los instrumentos de esta renovación son los astros —sol, luna, estrellas— que Dios coloca en el firmamento para iluminar la tierra (v. 14-19), «el mayor para presidir el día y el menor para presidir la noche y separar a una parte τὸ φῶς y a otra τὸ σκότος ». Por ellos, luminares suspendidos en el firmamento, la luz se introduce en la misma noche resto del σκότος inicial.

El simbolismo de la luz como ambiente de vida donde se expande la bondad de Dios, marcó profundamente la imaginación de Israel.

El círculo de luz y tinieblas que señala los tiempos encierra un secreto que sólo Dios conoce (*Job*. 38, 19.24.31-35). Dios mismo lo gobierna (*Salm*. 74, 16; 136, 7-9; *Job*. 9, 7-8; *Am*. 4, 13; 5,8) la luz es su manto y el firmamento luminoso una tienda que El extiende como el nómada la suya en el desierto; con la luna y el sol divide el día y la noche y cada creatura encuentra así el medio vital que la bondad de Dios preparó para su existencia (*Salm*. 104, 2.19-23). Por eso el resplandor de los astros canta un himno de alabanza a la bondad divina (*Salm*. 19, 2-7; *Ecli*. 42, 16; 43, 1-14; *Salm*. 148, 3.5-7; *Dan*. 3, 62-63); mientras su oscurecimiento es uno de los signos del advenimiento del Dios vengador (*Is*. 13, 10; 24, 23; 34.4; *Ez*. 32, 7-8; *Am*. 5, 18-20; *Joel*, 2, 10).

A la luz beneficio universal añade Dios otra luz trascendente, prenda de su presencia protectora al lado de sus elegidos.

Cuando estableció Dios su pacto con Noé después del diluvio, lo selló con la luminosidad del arco iris:

> Esta es la señal del pacto que establezco yo con vosotros y con cuantos vivientes están con vosotros, por generaciones sempiternas: pongo mi arco en las nubes, y será señal de mi pacto con la tierra; cuando cubriere yo de nubes la tierra aparecerá el arco, y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra y no volverán más las aguas del diluvio a destruirlos. Estará el arco en las nubes, y yo lo veré para acordarme del pacto eterno entre mí y toda alma viviente en toda carne que hay sobre la tierra. (*Gén*. 9, 12-16).

La liberación de Israel está toda nimbada de luz. Cuando cayeron sobre Egipto tinieblas tan densas que «durante tres días nadie veía a su hermano, ni se movía del sitio donde estaba; los hijos de Israel tenían luz en dondequiera que habitaban» (*Ex.* 10, 23). En la peregrinación por el desierto «Dios los guiaba de día en columna de nube para mostrarles el camino, y de noche en columna de fuego. La columna de nube no cesaba de estar delante de todo el pueblo en el día, ni en la noche la de fuego» (*Ex.* 13, 21-22; cfr. *ibid.* 40, 36-38; *Núm.* 9, 15-23; 14, 14; *Deut.* 1, 32-33; *Salm.* 78, 14; 105, 39; *Neh.* 9. 19). Era el signo visible de la potencia liberadora de Yavé, a la vez que símbolo de la luz espiritual contrapuesta a la obscuridad del mal:

Mientras todo el universo era iluminado por una brillante luz y libremente se entregaban todos a sus trabajos, sólo sobre aquéllos [los egipcios] se extendía una pesada noche, imagen de las tinieblas que a poco les aguardaban; y ellos eran para sí mismos más pesados que las tinieblas. En cambio, para tus santos brillaba una espléndida luz. Aquéllos oyendo sus voces sin ver a las personas, las proclamaban felices aunque hubieran sufrido... Y en lugar de las tinieblas encendiste una columna que les diste para su camino, guía desconocido, sol inofensivo de su gloriosa peregrinación. Pues dignos eran de ser privados de luz y encerrados en tinieblas los que guardaban en prisión a tus hijos, por quienes había de ser dada al mundo la luz incorruptible de la Ley. (*Sab.* 17, 19-20; 18, 1, 3-4; cfr. 17, 1-20).

Con Isaías, el simbolismo de la luz se sublima hasta convertirse en síntesis de la magnificencia paradisíaca que será dada al pueblo elegido en la era mesiánica.

El nacimiento del niño misterioso irrumpe en la historia de Israel como la luz de la aurora al término de una larga noche:

«Alzarán sus ojos al cielo y luego mirarán a la tierra, pero sólo habrá aflicción, angustia y tinieblas, estrecho apremio y tinieblas hasta no poder ver... El pueblo que andaba envuelto en tinieblas vió una gran luz; sobre los que habitaban en la tierra y en la sombra de la muerte brillará una luz. El pueblo que condujiste en tu alegría, se gozará delante de ti como se gozan los que recogen la mies y los que se reparten la presa... Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que lleva sobre sus hombros la soberanía... (*Is.* 8, 21-22; 9; 1.2.5).

La función del «siervo» del Señor se define también por la luz:

«Yo el Señor Dios... te he puesto por alianza del pueblo, para luz de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos, para sacar de la cárcel a los prisione-

ros y del calabozo a los que moran en las tinieblas» (*Is.* 42, 7). «Grande es para ti ser tú mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a su patria a la diáspora de Israel. He aquí que te pongo como alianza del pueblo, para luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra» (*Is.* 49, 6).

La restauración de Israel es también luz:

Parte tu pan con el hambriento, alberga al pobre sin abrigo, si encuentras a alguien desnudo vístelo, y no desprecies al hermano de tu linaje. Entonces romperá como aurora tu luz, y se dejará ver pronto tu salvación, e irá delante de ti la justicia y la «doxa» de Dios te envolverá... (*Is.* 58, 7-8).

La nueva Jerusalén —«la Sión del Santo de Israel»— aparece como un oasis luminoso en medio de las sombras de la tierra:

Ilumínate, ilumínate, Jerusalem, que ya se alza tu luz y la «doxa» del Señor alborea sobre ti. He aquí que tinieblas y obscuridad amenazadora cubren la tierra sobre los pueblos, mientras sobre ti se manifestará el Señor y su «doxa» se revelará sobre ti. Y marcharán los reyes a tu luz, y los pueblos a tu resplandor. Alza tus ojos en torno y mira a tus hijos reunidos: todos tus hijos vienen desde lejos, y tus hijas son traídas en ancas... Ya no tendrás el sol como luz durante el día, ni el surgir de la luna te iluminará durante la noche: el Señor te será luz eterna y Dios tu «doxa». No se pondrá tu sol, y tu luna ya no se esconderá porque te será el Señor luz eterna y los días de tu luto se terminaron. Tu pueblo será todo justo y heredará la tierra para siempre, perennizando su linaje —la obra de tus manos que hiciste para resplandecer (εἰς δόξαν) (*Is.* 60, 1-5; 19-21).

Por amor de Sión no callaré y por Jerusalén no pararé hasta que nazca como luz mi justicia, y mi salvación se encienda como una lámpara; verán las naciones tu justicia y los reyes tu «doxa» y te darán un nombre nuevo, el nombre que te será impuesto por el Señor (*Is.* 62, 1-2).

El tema insinuado por Isaías: el Señor luz de su pueblo, depende directamente de los textos que tratan del *Kebod Yahweh.* Pero está también estrechamente vinculado con una serie de fórmulas en que el resplandor salvífico aparece localizado en el rostro de Dios.

Bendígate el Señor y te guarde; ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπί σε y sea benigno contigo; levante el Señor su rostro hacia ti y te dé la paz (*Núm.* 6, 24-26).

Los Salmos repiten insistentemente la misma idea:

Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien? Ondeó como estandarte sobre nosotros la luz de tu rostro, oh Señor! (*Salm.* 4, 7).

La victoria del pueblo es fruto de esta luz:

No con su espada obtuvieron la tierra en herencia, ni fué su brazo lo que los salvó; fué tu diestra y tu brazo y el resplandor de tu rostro, porque te complaciste en ellos (*Salm.* 43, 4).

Feliz el pueblo que sabe cantar la alabanza; oh Señor, caminará en la luz de tu rostro, y en tu nombre se regocijará todo el día, y en tu justicia será exaltado! (*Salm.* 88, 16-17).

Haz aparecer (ἐπίφανον) tu rostro sobre tu siervo, sálvame con tu benignidad (*Salm.* 30, 17).

Dios se apiade de nosotros y nos bendiga, haga aparecer su rostro sobre nosotros! Para que se conozca en la tierra tu camino, en todas las naciones tu salvación (*Salm.* 66, 2-3).

En el destierro de Babilonia, Daniel —recordando tal vez la bendición sacerdotal— implora:

Y ahora escucha, Señor Dios mío, la oración de tu siervo y sus plegarias, y por tu gloria, Señor, haz aparecer tu rostro sobre tu santuario devastado (*Dan.* 9, 17) [12].

La luz y las tinieblas se convierten así en símbolo de dos situaciones religiosas antitéticas:

Los caminos de los justos semejantes a la luz resplandeciente, alborean y lucen, hasta llegar al día pleno. Los caminos de los impíos son tenebrosos, y no distinguen dónde van a tropezar (*Prov.* 4, 18-19).

Los libros sapienciales utilizan corrientemente esta metáfora (cfr. *Sab.* 5, 6; 17, 20; 18, 4; *Prov.* 6, 23; también *Bar.* 4, 1-2).

4. *Los ojos iluminados.*

El libro primero de Samuel cuenta que, después de derrotar a los filisteos en los montes de Efraín, Saúl conjuró al pueblo diciendo: «Maldito el hombre que coma alimento hasta la tarde, mientras yo no haya tomado venganza de mi enemigo». El pueblo, extenuado, no probó bocado. Llegados a un bosque donde encontraron gran cantidad de miel, Jonatás, ignorante del juramento de su padre, «metió la punta del bastón que llevaba en la mano, en un panal de miel y tornó la mano a la boca, y se alzó la mirada de sus ojos. Uno del pueblo le advirtió: Tu padre ha conjurado al pueblo diciendo: Maldito el hombre que hoy

[12] Afines a estos textos son aquéllos en que se habla de «esconder», «serenar», «hacer brillar», a propósito del rostro del Señor: *Sal.* 13, 1; 27, 9; 44, 25; 80, 4. 8. 20; *Job* 13, 24; *Dan.* 9, 17-19...

coma alimento, y ha quedado extenuado el pueblo. Jonatás lo oyó y dijo: Mi padre tiene turbada la tierra: he aquí que vieron mis ojos, apenas gusté un poco de esta miel...» (14, 24-29).

La figura de los ojos que brillan, recubre casi la realidad física del hecho: pasado el agotamiento y la fatiga Jonatás refleja en el destello de sus ojos el vigor recobrado.

En un sentido más claramente metafórico se sitúan las exclamaciones del salmista:

Mi corazón se ha conturbado y mi vigor me abandonó, y ni siquiera la luz de mis ojos está ya conmigo (*Salm.* 37, 11).

Mírame, óyeme, Señor Dios mío: ilumina mis ojos, no sea que duerma el sueño de la muerte. (*Salm.* 12, 4). Y su afirmación: La ley del Señor es perfecta, ilumina los ojos (*Salm.* 19, 9).

Para el Eclesiástico el Señor que protege a los que le aman es el que ilumina los ojos (34, 17).

Esdras se sirve de la misma expresión en la oración con que agradece al Señor el edicto de Ciro que permitía la reconstrucción del Templo:

Y ahora, se compadeció de nosotros el Señor Dios nuestro, dejándonos un resquicio de salvación y dándonos un refugio en su lugar sagrado, para iluminar nuestros ojos y darnos una pequeña chispa de vida en nuestra esclavitud. Porque somos esclavos, pero Dios no nos ha abandonado en medio de nuestra esclavitud, y nos ha conciliado la benevolencia de los reyes de Persia... (1 *Esd.* 9, 8-9).

Al enviar a Jerusalén el dinero de la colecta para ofrecer holocaustos y oblaciones en el altar del Señor, los desterrados de Babilonia especificaban que se debía orar

por la vida de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y por la vida de Baltasar su hijo, para que sean sus días como los días del cielo sobre la tierra, y para que el Señor nos dé fuerza e ilumine nuestros ojos y vivamos a la sombra de Nabucodonosor, y de Baltasar su hijo, y les sirvamos por muchos días y encontremos gracia ante ellos... (*Bar.* 1, 11-12).

De este conjunto de textos se desprende que «iluminar los ojos» es, en un sentido espiritual, llevar la vida a la plenitud de intensidad: cuando la vida decae, «la luz de los ojos» abandona al hombre; cuando Dios, en su misericordia, se acuerda del hombre y plenifica su existencia —paz, felicidad, libertad, seguridad...— «ilumina sus ojos». Esta «iluminación de los

ojos» aparece frecuentemente en las plegarias del Israelita como síntesis de todo el bien que espera de su Señor.

5. *Conclusión.*

El fondo de la concepción paulina de iluminación está constituído principalmente por tres elementos provenientes del A. T.: el concepto religioso de «doxa», el simbolismo religioso de la antítesis luz y tinieblas, y la expresión «ojos iluminados».

Δόξα, en su acepción religiosa, tal como aparece en el uso de los LXX, corresponde a la palabra hebrea *Kabod.*

Como característica divina, *Kabod* designa la realidad trascendente de Dios en cuanto hecha patente a los hombres, y especialmente al pueblo elegido como portador de la revelación. Es Dios presente en su creación; es Dios conversando y pactando con su pueblo en las teofanías; es Dios manifestándose en el cumplimiento de sus promesas mesiánicas. Es Dios percibido no en la intuición de su realidad inaccesible, pero tampoco en la abstracción fría de un concepto filosófico: es el Dios viviente y misericordioso que habló con Moisés y delante del cual comieron los príncipes del pueblo; el que hizo el pacto y dió la ley; el que vino y habitó en el templo como en su casa; el que ama a su pueblo como a una prometida, y mediante la inacabable sucesión de signos le manifiesta su presencia bienhechora. Es Dios revelado en su acción concreta: no había que «descubrirlo» en un enigma complicado; había que «aceptar» simplemente al que tenía su morada en medio de los hombres como un peregrino más en las trasmigraciones del pueblo.

El simbolismo religioso de la oposición φῶς y σκότος se encuentra en una tradición literaria que, a partir del Génesis, se extiende a través de todo el A. T. Es el símbolo de la bondad de Dios que, dominando al mal, se vuelca en el mundo y, de una manera muy especial, en la historia de Israel. La sucesión de días y noches recuerda su incesante actividad en favor de las creaturas. El arco iris es el monumento de su misericordia para con el género humano, preservado en Noé y su familia de la catástrofe universal. La luz milagrosa en medio de las tinieblas, la columna de fuego y el *Kabod* hacían sensible la presencia protectora de Yavé en medio de su pueblo. En la era me-

siánica, una luz maravillosa y divina inundará a la nueva Jerusalén: el Señor será el sol a cuyo resplandor vivirán eternamente los elegidos.

Así se cumplirá por fin desbordantemente la bendición sacerdotal rememorada por los Salmos y Daniel: ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπί σε

Sólo en los vislumbres proféticos de la era mesiánica se columbra un *Kebod Yahweh* que iluminará permanentemente con resplandor de misericordia al nuevo pueblo (*Zac.* 2, 9; *Is.* 60, 1; 66, 18-19). En el A. T. la presencia del *Kebod Yahweh* —la luminosa manifestación del Señor a su pueblo— fué sólo transitoria y tendía a subrayar la trascendencia del Dios aislado por los relámpagos de su majestad en la cumbre del Sinaí [13].

La fórmula φωτίζειν ὀφθαλμούς tomada en su sentido espiritual es llevar la vida del israelita fiel a su plenitud de intensidad.

II PARTE

LAS FIGURAS DE LA LUZ EN LAS EPISTOLAS DE SAN PABLO

1. φῶς y σκότος

El simbolismo antiguotestamentario de φῶς y σκότος reaparece netamente en San Pablo.

A él alude Rom. 2, 17-20:

Tú que te llamas judío, y que te apoyas sobre la ley, y que pones tu confianza en Dios, y conoces su voluntad, e instruído por la ley sabes discernir lo que es mejor, y que te sientes seguro de ser guía de ciegos, luz en las ti-

[13] «La manifestación de la "gloria", la "majestad" de Dios suele descubrirse más bien como un fenómeno de paso o, al menos, de no muy larga duración (*Ex.* 33, 22; 34, 6; 3 *Rey.* 19, 11-13), y en uno y otro caso no se concede al pueblo, ni aun muchas veces a los amigos privilegiados, su visión tranquila: Moisés, en el monte Horeb, (*Ex.* 3, 6) y en el Tabernáculo de la Alianza (*Ex.* 33, 22; 40, 34-35), como más tarde los sacerdotes en la dedicación del nuevo Templo (3 *Rey.* 8, 10-11; 2 *Cr.* 5, 13-14; 7, 2), y Elías en el desierto (3 *Rey.* 19, 11-13) sentían el peso de la proximidad de la "gloria" de Yahveh, mientras el simple pueblo temblaba a su vista lejana y terrible (*Ex.* 19, 16; *Lev.* 9, 23-24), o sólo era testigo de su aparición en momentos en que la "gloria" de Yahveh se dejaba ver para castigo de alguna prevaricación (*Ex.* 16, 7-10; *Num.* 14,10; 16, 19. 43; cfr. *Is.* 2, 10. 21)». F. ASENSIO, *La bondad de Dios a través del concepto «Luz» en el A. T.*, cit., p. 293-294.

nieblas, doctor de los ignorantes, maestro de los infantes, porque posees en la ley el paradigma de la ciencia y de la verdad...

Se percibe claramente el eco de la concepción resumida en *Sab.* 18, 4. La antítesis φῶς - σκότος había pasado a ser la manera popular de caracterizar las dos categorías religiosas: los instruídos por la ley y los ignorantes privados del paradigma de la ciencia y la verdad.

En el pensamiento de San Pablo, el simbolismo clásico sufre un desplazamiento: la luz ya no es la ley sino el Evangelio cristiano. Todos, gentiles y judíos por igual, están sumergidos en las tinieblas, mientras Cristo no los libera.

Los gentiles son inexcusables, «porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron con la gloria a Dios debida, ni le rindieron acción de gracias, sino que se complacieron en vanos conceptos y se ensombreció su insensato corazón: teniéndose por sabios se hicieron en realidad insensatos y cambiaron la «doxa» del Dios inmortal en imágenes que representaban un hombre mortal, aves, cuadrúpedos y reptiles» (*Rom.* 1, 21-23; cfr. v. 24-32).

Los gentiles caminan «en la vanidad de su inteligencia, teniendo ensombrecida su inteligencia, alejados de la vida de Dios por la ignorancia que los posee y la ceguera de su corazón. Moralmente anestesiados, se entregan al desenfreno, practicando toda suerte de impurezas por la concupiscencia en que están sumergidos. Vosotros, en cambio, no es así como habéis aprendido a Cristo...» (*Ef.* 4, 17-20).

Idolatría y desenfreno moral, éstas son las tinieblas en que viven sumergidos los gentiles. La luz viene de «aprender a Cristo».

Por su parte, los israelitas, en su gran mayoría, se han encallecido, según lo que está escrito:

«Dios les ha dado un espíritu de embotamiento, ojos que no ven y oídos que no oyen, hasta el día de hoy. Y David dice: que su mesa les sea red y lazo, tropiezo y represalia; que se ensombrezcan sus ojos para que no vean y haz que siempre tengan que doblar su espalda». (*Rom.* 11, 7-10).
ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν , porque «hasta el día de hoy el mismo velo (el velo mosaico) permanece tendido sobre la lectura de la antigua alianza, porque es en Cristo en quien se rasga. Hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés, un velo cubre su corazón...» (2 *Cor.* 4, 14-15).

Las tinieblas de Israel son todavía más trágicas que las de los gentiles: poseyendo en los libros de la alianza la fuente de la luz, son incapaces de percibirla porque sus ojos están cubiertos de un velo. Sus tinieblas son la ignorancia del sentido del

A. T., todo él enderezado a la revelación de Cristo. Sólo el reconocimiento de Cristo puede hacer caer el velo. La luz ya no es la ley: la luz es sólo Cristo. Gentil o judío que quiera entrar en el reino de la luz tiene que pasar forzosamente por Cristo. La ley, «el pedagogo», ha cesado ya en sus funciones:

Ahora que vino la fe, ya no vivimos bajo el pedagogo. Todos somos hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque todos cuantos habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo os habéis revestido. Ya no hay judío, ni heleno; ya no hay esclavo, ni libre; ya no hay varón y mujer: todos vosotros sois una misma cosa en Cristo Jesús. Y si formáis parte de Cristo sois consiguientemente descendencia de Abrahán y herederos según la promesa (*Gal.* 3, 25-29).

La sustitución de la economía de la ley por la economía de la fe se refleja en el traslado del centro de iluminación religiosa: lo que provisoriamente era la ley en la antigua alianza, es definitivamente Cristo en la nueva.

El proceso de conversión al cristianismo se representa así, fundamentalmente, sobre la imagen de un tránsito de tinieblas a luz —una luz cuyo foco es Cristo:

En otro tiempo erais tinieblas; ahora ya sois luz en el Señor: Caminad como hijos de la luz. El fruto de la luz está en toda santidad, justicia y sinceridad. Examinad lo que es agradable al Señor y no toméis parte en las obras infructuosas de las tinieblas: reprendedlas más bien, poniéndolas de manifiesto. Lo que ellos hacen en secreto, aun el sólo decirlo da vergüenza; pero todo lo que se pone de manifiesto, queda de manifiesto por la luz y todo lo puesto de manifiesto es luz. Por eso se dice: Levántate tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo. (*Ef.* 5, 8-14).

Antes de su conversión el hombre era tinieblas: su situación no se podía definir simplemente como un estado neutral frente a lo divino. Era una posición de positivo antagonismo a la obra iluminadora de Cristo. La expresión plástica, el gesto externo que manifiesta la acritud de ese antagonismo es la antítesis entre el fruto de la luz y las obras infructuosas de las tinieblas, esas cosas que «aun el solo decirlas da vergüenza» [14].

[14] *Ef.* 5, 14 parece ser un fragmento de himno cristiano: «Cette citation, sous forme de stance à trois stiques avec assonances, ne se recontre, même aproximativement, dans aucun livre de l'Ancien Testament: saint Jérôme constatait que ses recherches sur ce point avaient abouti à un resultat absolument négatif. Plusieurs se sont réferés à Is. 60, 1; mais la comparaison des deux passages ne semble pas justifier une dépendence directe. D'autre part, la mention expresse du *Christ* dans le dernier stique exclut l'hypothèse d'un emprunt littéral à quelque apocryphe juif... Théodoret (+ 458) signale dans son com-

En el contexto escatológico de la 1 Tes. 5 la expresión bíblica, «el día del Señor» y la afirmación del Señor de que ese día vendrá como ladrón en la noche (cfr. Mt. 24, 43), sugieren a San Pablo un desarrollo semejante al precedente:

Vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas para que «el día» os sorprenda como un ladrón, porque todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche ni de las tinieblas: así que no durmamos como los demás sino que estemos siempre vígiles y seamos sobrios. Porque los que duermen, durante la noche duermen; y los que se embriagan, durante la noche se embriagan. Nosotros, que somos del día, seamos sobrios, revistámonos de la coraza de la fe y la caridad... (*Tes.* 5, 4-8).

La exhortación de Rom. 13, 11-13 es también paralela:

Tanto más que tenéis conciencia del tiempo que vivimos: Ya es hora de que nos levantemos del sueño, porque ahora nuestra salvación está más cercana que cuando abrazamos la fe: la noche está avanzada y se acerca el día. Desnudémonos de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz. Procedamos irreprochablemente, cual conviene en el día... [15].

Luz y tinieblas, fe cristiana e infidelidad, dos mundos irreductibles entre sí:

No os liguéis bajo un mismo yugo con los infieles: porque, ¿qué parte tiene la justicia con la iniquidad? O ¿qué comunidad hay entre la luz, y las tinieblas? ¿En qué condice Cristo con Beliar? O ¿qué parte tiene el fiel con el infiel? ¿En qué se junta el templo de Dios con los ídolos? Y vosotros sois templo del Dios viviente... (2 *Cor.* 6, 14-16).

En el extremo del mundo de la luz está Dios, cuya vida se define precisamente como una luz trascendental:

El Señor de los que dominan, el único que posee la inmortalidad, el que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vió ni puede ver... (1 *Tim.* 6, 15-16).

---

mentaire que plusieurs de ses devanciers ont vu dans Eph. 5, 14, le fragment d'un hymne chrétien primitif... Cette supposition d'un emprunt à un hymne chrétien a été généralement accueillie par les modernes comme la solution la plus vraisemblable. Des auteurs, comme Dibellius et F. Döllinger, font justement observer que l'hymne convient particulièrement aux cérémonies du baptême, toutes pénétrées du symbolisme de la mort et de la résurrection et de la doctrine de l'illumination par le Christ». J. Huby, *Les Epîtres de la captivité*, pp. 220-221. Este «himno litúrgico» demostraría que el simbolismo religioso de la luz y las tinieblas que encontramos en el mundo hebreo del Antiguo Testamento, había pasado a la mentalidad popular cristiana.

[15] La escatología paulina y la iluminación guardan una estrecha relación: cfr. 1 *Cor.* 4, 5.

El es el Señor de la «doxa» (1 *Cor.* 2, 8), el Padre de la «doxa» (*Ef.* 1, 17; cfr. también *Rom.* 9, 4; 1, 23; 6, 4; 9, 23; 2 *Cor.* 3, 18; *Ef.* 1, 18; *Col.* 1, 27).

En el extremo del mundo de las tinieblas están los «dueños del mundo de las tinieblas»:

Revestíos con la armadura de Dios para que podáis hacer frente a las insidias del diablo: porque nuestra lucha no es contra carne y sangre, sino contra los príncipes, contra las potestades, contra los dueños de estas tinieblas que son el mundo, contra los espíritus del mal que habitan en las regiones celestes. (*Ef.* 6, 11-12). Habitantes no del cielo, sino de las «regiones celestes» [16], a quienes el hombre "revestido de la armadura de Dios" puede vencer, no son una especie de dioses del mal, sino simplemente los espíritus rebeldes que desde el principio se opusieron a la obra de Dios en el hombre [17].

Estos diversos puntos de vista se sintetizan y completan en *Col.* 1, 9-15:

...no cesamos de orar por vosotros, y de pedir que seáis plenificados por lo que toca al conocimiento de su voluntad [de Dios] en toda sabiduría e inteligencia espiritual, a fin de que os conduzcáis de una manera digna del Señor y le seáis en todo agradables, fructificando en toda clase de buenas obras y creciendo en el conocimiento de Dios, fortificados en toda fuerza según la fuerza de su «doxa», para practicar toda especie de constancia y de longanimidad, dando gracias con alegría al Padre que nos ha hecho capaces de tener parte de la herencia de los santos en la luz, el que nos arrancó de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el cual hemos recibido la redención, la remisión de los pecados. En El que es imagen del Dios invisible... (*Col.* 1, 9-15).

Este trozo, en que la frase pasa del «vosotros» (v. 9-11) al «nosotros» (v. 12-15), parece describir una situación universal en la vida religiosa de todos los fieles:

Nos hizo capaces de tener parte de la herencia de los santos en la luz, el que nos arrancó de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor...

El paralelismo de la primera afirmación con la aposición subsiguiente caracteriza el sentido de esta situación.

[16] Sobre el significado de la fórmula ἐπ᾽οὐρανίοις cfr. HUBY, *Epîtres de la captivité*, pp. 254; 178-179. Para κοσμοκράτωρ, *Kittel Theol. Wört.*, III, p. 913 (*Michaelis*).

[17] Pablo habla también de los «ángeles de luz» a cuya imagen se transfigura ὁ σατανᾶς (2 *Cor.* 11, 14): son los espíritus fieles a Dios, ciudadanos ellos también del reino de la luz.

El Padre es la fuente de la iluminación: El es quien nos ha hecho capaces de la herencia de los santos en la luz y quien nos arrancó de la potestad de las tinieblas.

«La herencia de los santos», que hasta entonces había sido la tierra prometida,[18] es, en la nueva alianza, «la herencia de los santos en la luz»: estamos ya en el orden mesiánico anunciado por Isaías, en que «el pueblo es todo justo, y heredarán para siempre la tierra» y la nueva Jerusalén resplandece permanentemente con la luz sobrenatural que emana de Dios (*Is.* 60, 19-21).

La traslación «al reino del Hijo de su amor» consiste en una transformación íntima de nuestra personalidad religiosa: es la redención que perdona los pecados y nos hace capaces de tener parte en la herencia de los santos en la luz.

Esa capacitación no es el resultado de una progresión rectilínea desde lo bueno a lo mejor: es el resultado de un rompimiento violento; «hacernos capaces de la herencia de los santos en la luz» es «habernos arrancado de la potestad de las tinieblas». En la base está la liberación redentora del mundo de las tinieblas: error religioso y desviación moral (v. 21-22).

«La herencia de los santos en la luz» es, en concreto, «el reino del Hijo de su amor, en el cual hemos recibido la redención, la remisión de los pecados. En El, que es imagen del Dios invisible». La luz que brota de Dios se trasmite a través de Cristo. Dios es el invisible, «ningún hombre lo vió, ni lo puede ver» (1 Tim. 6, 16). Solamente mediante un signo sensible se puede discernir su presencia: en la antigua alianza ese signo era la «doxa»; en la nueva es mucho más que un signo, es «el Hijo de su amor», que es su imagen. «Imagen» es la exteriorización perceptible de la esencia de un ser. Dios había creado al primer hombre a imagen de Dios (Gén. 1, 27-28; 5, 1; 9, 6): en su ser personal y en su santidad original reflejaba al ser divino y su santidad indefectible. La sabiduría que Dios da es «destello de la luz eterna, espejo sin mancha del poder de Dios, e imagen de su bondad» (Sab. 7, 26): por ella se manifiesta la bondad de

[18] Sobre κληρονόμος y κληρονομία , cfr. *Kittel Theol. Wört.*, III, pp. 768-775, (en el A. T., J. Herrmann) y 776-786 (en LXX y N. T., Foerster); sobre κλῆρος, pp. 757-763 (Foerster).

Dios concretada en la creación. El varón es imagen y «doxa» de Dios (1 Cor. 11, 7): a El fué dada primordialmente la imagen de Dios de que habla el Génesis: la mujer fué hecha a semejanza del varón (Gén. 2, 20-23).

Pero la imagen del Dios invisible en sentido pleno es sólo Cristo: la similitud de Dios que desde el día de la creación se irradia sobre el hombre alcanza en El su manifestación total «porque en El habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col. 2, 9). En El se revela de la manera más perfecta posible el ser escondido de Dios [19].

El cristiano ha sido trasladado de la tierra de las tinieblas a la tierra prometida de la luz —la tierra mesiánica— en que Dios mismo es el sol eterno iluminador a través de su imagen, Cristo.

2. — *2 Cor. 3-4.*

Este pasaje se estructura sobre la oposición γράμμα - πνεῦμα

En Rom. encontramos dos veces la misma oposición en un contexto que permite establecer claramente su alcance. «La circuncisión del corazón ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι ...» (2,29).

Ahora hemos sido liberados de la ley de muerte, habiendo muerto a lo que nos tenía constreñidos, de manera que sirvamos en novedad de espíritu πνεύματος y no en la vetustez de la letra (γράμματος) (7, 6).

γράμμα es «el signo exterior, visible, que ha perdido su valor»; πνεῦμα como su opuesto, es «la realidad interior que retiene sentido» [20].

El A. T. tiene también su γράμμα y su πνεῦμα. La 2 Cor. resume en esta antítesis una doctrina cara a Pablo y que ya hemos encontrado desde otros puntos de vista en nuestro camino: Cristo es el fin de la ley (Rom. 10, 4); por eso la economía de la fe que El inaugura no es la abolición, sino la afirmación de la economía de la ley: «No abolimos la ley por la fe... afirmamos la ley» (Rom. 3, 31).

[19] Ver el estudio sobre εἰπών en *Kittel Theol. Wört.*, II, p. 378-396 (Kittel).

[20] «Saint Paul est lui-même, très probablement, le créateur de cette fameuse antithèse qui n'apparait pas chez les écrivains antérieurs, mais qu'il a rendue classique jusque dans le langage profane». E.-B. ALLO, *Seconde Epître aux Corinthiens*, p. 107.

A partir de El, la alianza de Dios con su pueblo se diferencia en «antigua» (2 Cor. 3, 14) y «nueva» (ibid. 3, 6). La antigua: la preparatoria, la provisoria; la nueva: la permanente, la definitiva [21]. Son los «dos testamentos» simbolizados en la «sierva» y en la «mujer libre» (Gal. 4, 22-25). Quien se obstina en querer mantener el orden antiguo no pasa del γράμμα de la ley; al πνεῦμα —significado profundo— sólo llega quien cree en Cristo: «El Señor es τὸ πνεῦμα ; y donde está el πνεῦμα del Señor hay libertad» (3, 17) [22].

Un texto del Éxodo sirve de base a Pablo para desarrollar su pensamiento en forma de alegoría:

Y dijo el Señor a Moisés: Escríbete estas palabras, porque con ellas hago alianza contigo y con Israel. Estuvo Moisés allí delante del Señor 40 días y 40 noches; no comió pan ni bebió agua, y escribió estas palabras sobre las tablas de la alianza, los diez mandamientos. Cuando Moisés bajó de la montaña traía en sus manos las dos tablas. Pero al bajar de la montaña Moisés no sabía que se reflejaba la «doxa» (δεδόξασται) en el aspecto de su rostro, al hablar él con el Señor. Aarón y todos los ancianos de Israel vieron a Moisés y, como se reflejaba la «doxa» en el aspecto de su rostro, temieron acercarse a él. Llamólos Moisés, y Aarón con todos los jefes de la asamblea se volvieron a él, y Moisés les habló. Acercáronse luego a él todos los hijos de Israel, y él les comunicó cuanto el Señor le había dicho en el monte Sinaí. Y una vez que terminó de hablarles colocó un velo sobre su rostro. Cuando Moisés se introducía en la presencia del Señor para hablarle, levantaba el velo hasta que salía; y saliendo decía a todos los hijos de Israel cuanto le ordenaba el Señor, y los hijos de Israel veían el rostro de Moisés donde se reflejaba la «doxa». Después volvía Moisés a colocar el velo sobre su rostro hasta que de nuevo iba a conversar con el Señor (*Ex.* 34, 27-35).

Los LXX traducen el *qaraz* hebreo por el verbo griego δοξάζω , poniendo así de relieve la conexión existente entre el irradiar del rostro de Moisés y el *Kebod Yahweh* — δόξα κυρίου (Ex. 33, 18-21; relacionados con el 34, 5-28)— la radiante realidad del Señor que se revela directamente «conversando» con el Mediador, y «en el rostro» del Mediador a su pueblo.

A partir de la versión griega de este texto, Pablo establece la superioridad de la «nueva» alianza sobre la «antigua».

[21] «L'adjectif καινός, «neuf», diffère de νέος, «nouveau», en ce qu'il implique toujours une superiorité sur l'ancien, qui est usé». E.-B. Allo, *ob. cit.*, p. 84.

[22] Para la fórmula «El Señor es Espíritu», ver F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, II, note T, pp. 522-529; y E.-B. Allo, *ob. cit.*, pp. 94-95

El «servicio de la muerte», el que fué impreso «con letras», fué glorificado con un reflejo de la divina luminosidad sobre el rostro de Moisés: «de modo que los hijos de Israel no podían poner sus ojos en el rostro de Moisés por la «doxa» de su rostro...» (3, 7). Evidentemente, también el «servicio del espíritu» tendrá su propio reflejo de la divina luminosidad (3, 8). La razón es que si sobre el «servicio de la condenación» irradió el fulgor de la claridad de Dios, sobre el «servicio de la justicia» tendrá que derramarse a torrentes esa misma claridad (3, 9). Es tal la diferencia que ni siquiera se debería hablar de irradiación divina en el caso de Moisés si se lo pone en parangón con la desbordante irradiación en la nueva alianza (3, 10). Tanto más cuanto que sólo esta irradiación es permanente; la antigua se desvanecía (3, 11).

Dos irradiaciones de Dios que sellan los dos testamentos: una, evanescente y limitada, consagraba la alianza escrita «con letras» sobre tablas de piedra, la economía de condenación; otra, permanente y desbordante, consagra la alianza escrita «con el espíritu del Dios viviente» sobre las tablas vivientes de los corazones, la economía que justifica.

La primera era la luminosidad sensible que transfiguraba el rostro físico de Moisés. Una alegoría declara en qué consiste la segunda.

El velo que Moisés tendía sobre su rostro tiene un significado simbólico: ese mismo velo sigue tendido hasta el día de hoy mientras se lee la antigua alianza (3, 14). La alianza establecida sobre el Sinaí (*Ex.* 34, 27), hoy es ya «antigua» —envejecida, sobrepasada— porque el Señor la ha llevado a su sentido pleno con la nueva alianza establecida en Cristo [23].

[23] « τῆς παλαιᾶς διαθήκης . 'The Old Covenant' and 'the New Covenant' are such familiar expressions to us that we are apt to forget their enormous significance to those who first used their equivalents. This is plainly stated in Heb. 8, 13: 'In that he saith, a New covenant, he hath made the first old. But that which is becoming old and waxeth aged is nigh unto vanishing away Nowhere else in N. T. is the expression παλαιὰ διαθήκη found, and it is possible that St. Paul was the first person to declare the abrogation of the covenant made with Israel by speaking of the Pentateuch as ἡ παλαιὰ διαθήκη: παλαιός implies far more than ἀρχαῖος does, that what is 'old' is the worse for wear» PLUMMER, II *Corinthians,* pp. 99-100. Cfr. *ibid.* pp. 85-87.

Pero esta abolición de la antigua alianza en Cristo, está cubierta por un velo para los judíos incrédulos (3, 14). Un velo que ya no está sobre el rostro de Moisés sino sobre el corazón de los israelitas (3, 15): en efecto, la lectura de Moisés en sí misma es diáfana después del advenimiento de Cristo; sólo un velo interior puede impedir la visión [24].

«Pero cuando Moisés se volvía hacia el Señor levantaba el velo»: este gesto es asimismo simbólico. El Señor es «el espíritu»: el Señor —Cristo para Pablo—, es el sentido pleno de todo el A. T.; es el «pneuma» que escapa a los que se encierran en «la letra» y con su inteligencia embotada (3, 13) no alcanzan a percibir que llegó la plenitud de los tiempos (3, 17).

El «pneuma» del Señor es quien manifiesta el «pneuma» de la antigua alianza: con él se escribe la «carta de Cristo» por ministerio de los apóstoles en los corazones vivientes de los fieles (3, 3).

Y donde está el «pneuma del Señor» está la libertad (3, 17): los que, guiados por El, descubrieron el «pneuma» de la antigua alianza han abandonado la Jerusalén terrestre, que «es esclava con sus hijos», y han entrado en la excelsa Jerusalén, «la libre». Todos, en el nuevo Israel —no uno solo como otrora— son de ese número [25]. Nuestro rostro está siempre —no ocasionalmente como el de Moisés— vuelto hacia el Señor: por eso en un rostro sin velo alguno reflejamos [26] la «doxa» del Señor. Ni tenemos por qué temer que la ausencia de velo ponga de manifiesto un decrecer del reflejo del Señor sobre nuestro rostro, como hu-

[24] «Velamen dicitur apponi alicui dupliciter: aut quia apponitur rei visae, ne possit videri; aut quia apponitur videnti ne videat. Sed Judaeis in veteri Lege utroque modo appositum erat velamen. Nam et corda eorum excaecata erant ne cognoscerent veritatem, propter eorum duritiem; et vetus testamentum nondum completum erat; quia nondum veritas venerat. Unde in signum huius velamen erat in facie Moysi, et non in faciebus eorum. Sed veniente Christo, velamen remotum est a facie Moysi, idest a veteri testamento, quia iam impletum est; sed tamen non est remotum a cordibus eorum» S. Thomas, *In 2 Cor.*, cap. 3, lect. 3.

[25] «There is a tone of triumph in πάντες, which would be out of place if the meaning were confined to a handful of teachers. The contrast is between the one Hebrew leader and the whole body of Christians. Then only one was illuminated, and his illumination was hidden from all the rest; now all are illuminated and there is no concealment. Point after point in the comparison is brought out, and in most of them superiority is brought out also». A. Plummer, *II Corinthians*, p. 105.

[26] Así preferimos traducir el participio κατοπτριζόμενοι

biera pasado en el caso de Moisés (3, 13) [27]: vueltos siempre hacia el Señor —Cristo— su presencia nos transforma a imagen de su realidad irradiante [28], mediante una continua intensificación de su reflejo sobre nosotros (3, 18).

Con una «doxa» como corresponde a la acción del Señor, que es el «pneuma» de la ley (3,18) [29].

En la nueva alianza es de Cristo de donde brota la irradiación divina que nos transforma; no como en el Sinaí, una presencia del Señor manifestada solamente a través de fenómenos luminosos. Su irradiación se verifica por el Evangelio que Pablo predica sin disimulos ni atenuaciones (4, 1-2): predicar el Evangelio no es más que señalar el foco de la iluminación divina que baña la nueva alianza. Sólo los que van por la vía de la perdición están privados de esa luz. Ellos, los «infieles», tienen su inteligencia enceguecida por «el dios de este siglo», para que no fijen sus ojos en el brillo del evangelio, de la «doxa» de Cristo, que es imagen (εἰκών) de Dios.

La predicación del Evangelio es una manifestación de la «doxa» de Dios. No en un símbolo, como a Moisés en el Sinaí, ni en un brillo pasajero sobre un rostro humano, como a Israel. La «doxa» de Dios, en la nueva alianza, se revela mediante la imagen de Dios en la imagen de Dios, que es Cristo (4, 4), cuyo rostro refleja permanentemente la realidad divina (4, 6). La imagen de Dios, que Dios había querido dejar grabada sobre el rostro del hombre el día sexto de la creación, no se ha realizado más que en Cristo. Y en Cristo resucitado: ése es el Evangelio que Pablo predica: «No nos predicamos a nosotros mismos sino al Señorío de Cristo Jesús». Dios se revela totalmente «en el rostro de Cristo», cuando, por la resurrección, hizo Señor y Cristo al Jesús que Israel crucificara (cfr. A. A. 2, 36).

Como expone gráficamente San Pablo en términos de luz, Dios «nos libró y nos llamó con una vocación santa, no en virtud de nuestras obras, sino según su beneplácito y su gracia, la

[27] Cfr. la explicación de 3, 13 en E.-B. ALLO, *ob. cit.*, p. 90.

[28] «The same image, means the image of Christ reflected in the mirror. St. Paul may have in his mind the εἰκόνα Θεοῦ (Gen. 1, 27), the image of God, marred in Adam and restored in Christ». A. PLUMMER, ob. cit., p. 106.

[29] Para el sentido de este versículo ver el comentario de PLUMMER, pp. 108-109; y el de ALLO, p. 97.

gracia que nos fué dada desde la eternidad en Cristo Jesús, y que ahora se puso de manifiesto mediante la epifanía de nuestro Salvador Cristo Jesús, el destructor de la muerte y el iluminado de la vida y la inmortalidad por la buena nueva...» (2 Tim. 1, 9-10). El Evangelio que predica el apóstol es la gracia que Dios, desde toda la eternidad, dió en Cristo Jesús, pero esa gracia no callada como hasta «ahora» en el misterio de Dios, sino presentada en la diáfana claridad de la epifanía del Salvador. Es la gracia en la irradiación de vida e inmortalidad de su triunfo sobre la muerte. Allí es donde el amor con que Dios eternamente concibió su «misterio» se revela en Cristo con toda su fuerza liberadora [30].

Los que creen se abandonan a la acción del «pneuma» del Dios viviente y, contemplando la «doxa» de Dios en el rostro de Cristo, se transforman a su imagen, que es la imagen de Dios (3, 18).

Los que no creen quedan bajo el influjo del «dios de este siglo» y un velo se interpone entre ellos y la «doxa», no porque la «doxa» esté cubierta, sino porque sus inteligencias de infieles están enceguecidas (4, 3-5).

La «doxa» de Dios en la nueva alianza, está en el rostro de Cristo resucitado. Esa es la revelación definitiva de Dios: la revelación en una imagen espiritual, no es un resplandor material.

Esa imagen está siempre patente: si algún velo queda, es sólo el velo subjetivo que el infiel lleva sobre su inteligencia

El juego de ideas de este capítulo recuerda la contraposición de las dos sabidurías en la 1 Cor. (2, 4-16): los dos órdenes de conocimiento basados en los dos espíritus, que hacen ver en Cristo crucificado o un escándalo o una revelación de Dios, corresponden exactamente a los enceguecidos por «el dios de este siglo», que no ven la irradiación de la «doxa» de Dios en la predicación de Cristo resucitado, y a los fieles que la contemplan a rostro descubierto y se transfiguran a su imagen bajo la acción del Espíritu de Dios.

El medio que pone en contacto al hombre con la luz de Cristo es la predicación del Evangelio. Pablo y los demás após-

30 Ver el comentario de A. Boudou, *Les Epîtres Pastorales*, pp. 244-247.

toles han recibido su misión en el seno de una luz divina: «Nosotros somos siervos vuestros por Jesús: porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que resplandeció en nuestros corazones para que brillase el conocimiento de la «doxa» de Dios en el rostro de Cristo» (4, 6).

Este versículo encierra una alusión evidente a la teofanía de Damasco.

En las tres narraciones que de ella encontramos en los A. A., el rasgo de luz, de presencia deslumbrante de Dios, es constante.

Es un elemento que marcó para siempre la memoria religiosa de Pablo.

En la primera descripción, propuesta en forma puramente histórica, se dice que, al acercarse Pablo a Damasco, «repentinamente lo rodeó una luz del cielo y, cayendo en tierra, oyó una voz que le decía...» (A. A. 9, 3-4).

La segunda descripción aparece en boca de Pablo mismo hablando a los judíos de Jerusalén, después de haber sido librado de ellos por el tribuno romano. Pablo, recordando su conversión, cuenta que,

> acercándome a Damasco al mediodía, repentinamente desde el cielo me rodeó una gran luz; y, cayendo en tierra, oí una voz que me decía... Los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz... Y como yo no veía por la «doxa» de aquella luz, entré en Damasco llevado de la mano de mis acompañantes (A. A. 22, 6-12).

La tercera narración está también en un discurso de Pablo, esta vez ante el rey Agripa:

> Yendo hacia Damasco... al mediodía, en el camino ví, oh rey, una luz más resplandeciente que la del sol, la cual, desde el cielo, me rodeaba con su fulgor, a mí y a los que estaban conmigo. Y, habiendo caído todos en tierra, oí una voz que me hablaba en hebreo...

En esta ocasión, la referencia a las palabras del Señor que se aparece incluyen una alusión a la luz:

> Yo soy Jesús a quien tú persigues: Levántate y ponte en pie. Pues para esto me he aparecido a ti, para hacerte ministro y testigo de que me has visto y de lo que todavía te mostraré, librándote del pueblo y de los gentiles, a los que te envío para abrir sus ojos, a fin de que se conviertan de las tinieblas a

la luz y de la potestad de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los santos por la fe en Mí (A. A.; 26, 12-19).

En otro pasaje, Pablo mismo declara el contenido espiritual de su teofanía:

Cuando agradó al que me eligió desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, revelar su hijo en mí, para que yo lo evangelizara ante los gentiles... (*Gal.*, 1, 15).

A la luz externa acompañaba la «apocalipsis» interior de Cristo.

La luz de la «doxa», que al judío Saulo manifestaba la presencia de Yavé —el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob—, tenía por objeto hacer caer el velo de sus ojos y revelarle a Cristo: en su corazón Pablo percibió la «doxa» de Dios en el rostro de Cristo (2 Cor. 4, 6). La percibió porque el Dios que dijo que de las tinieblas brillase la luz, fué quien brilló en su corazón. Esta frase es una síntesis densa de la orientación radical que enderezaba la antigua alianza a la nueva.

El Dios que resplandeció en el corazón de Pablo al darle su misión apostólica es el que dijo en el primer día: que la luz resplandezca de las tinieblas; el Dios que creó la luz como ambiente de expansión para la bondad con que comunicaba la vida. El mismo que a lo largo de la historia de Israel estuvo siempre presente rodeado de la luz como de un manto, subrayando su presencia auxiliatriz con el brillo de su «doxa». El que al enviar a sus profetas se les reveló en la luminosidad de su ser trascendente.

Para que de las tinieblas espirituales del corazón de Pablo surgiera la luz, no se requería una fuerza inferior a la fuerza creadora que hizo brillar la luz en el seno de las tinieblas físicas. El misterio de la luz espiritual es infinitamente más sublime que el de la luz astral que embellece el firmamento.

La misión apostólica no podía depender de una revelación de la «doxa» de Dios, menos clara que la que inició la misión de los grandes profetas: «Ahora» la plenitud de la luz, reemplaza a las antiguas insinuaciones.

La «doxa» de Dios en el rostro de Cristo era Dios hecho El mismo «doxa» de Israel.

Cristo, fuente de iluminación, y los fieles —nuevo pueblo iluminado— no rompen la trayectoria luminosa que, comenzando en la creación, se fué gradualmente espiritualizando en el simbolismo religioso de Israel: son su culminación; la culminación anunciada con exultación por Ezequiel e Isaías. Los tiempos mesiánicos son tiempos de «doxa» y de «luz»; el Señor, que es Cristo, es el centro de esa «doxa» y de esa luz.

Como la luz física fué depositada en los astros para que ellos la llevasen a través de la sucesión de días y de noches, también la luz espiritual de Cristo es depositada en el corazón de los mensajeros apostólicos para que ellos, con su predicación, la introduzcan en las tinieblas del cosmos. Esta idea, sugerida por la última parte de 2 Cor. 4, 6 —«el que resplandeció en nuestros corazones para que brillase el conocimiento de la «doxa» de Dios»— se encuentra expresamente en una perícopa de Fil.:

> Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones, a fin de que seáis irreprochables y puros, hijos de Dios irreprensibles en medio de una generación perversa y descarriada, en medio de la cual brilláis como astros en el cosmos; retened la palabra de vida... (2, 15).

Los fieles, iluminados por Cristo en su fe y en la pureza de su vida, son como las estrellas que iluminan la obscuridad del cosmos: poseen en sí la palabra de vida. Así se entiende el caso único en que la acción de iluminar es atribuída al Apóstol:

> A mí, el más ínfimo de todos los santos, ha sido dada la gracia de evangelizar a los Gentiles la insondable riqueza de Cristo, e iluminar cuál es la economía del misterio escondido desde el principio de los siglos en Dios que reeened la palabra de vida... (2, 15).

Evangelizar la riqueza de Cristo es iluminar el misterio escondido en Dios, porque evangelizar a Cristo no es otra cosa que trasmitir la iluminación divina que se manifiesta en Cristo. Como «estrella» depositaria de esa luz, el evangelista «ilumina» también a su manera [31].

El torrente luminoso de la nueva alianza brota de Dios el Padre, que se revela en Cristo. La predicación de los Apóstoles lleva la luz de Cristo a los hombres, y en el secreto interior el Espíritu Santo sensibiliza los corazones para que perciban la lu-

31 Abbot hace notar en su comentario que este significado de φωτίσαι «iluminar por vía de instrucción», no tiene paralelo en el N. T., pero se encuentra en algunos pasajes de los LXX.

minosidad espiritual del mensaje que anuncia que Cristo es el Señor [32].

En el núcleo de la iluminación encontramos la estructura trinitaria y eclesiológica de la fe. El Padre se revela en Cristo por el Espíritu, y en el mecanismo de esa iluminación el instrumento de contacto entre el hombre y Cristo es el apóstol, que recibe su iluminación personal en orden a iluminar a los otros hombres [33].

Como dice Pablo mismo, la gracia del apostolado le fué dada «por Dios para ser liturgo de Cristo Jesús entre los Gentiles, desempeñando el oficio sagrado del Evangelio de Dios, a fin de que la oblación de los Gentiles se tornase acepta, al ser santificada por el Espíritu Santo» (Rom. 15, 16).

3. *Ef.* 1, 15-21.

La petición de luz se dirige en este texto al Padre de N. S. J. C., invocado como Padre de la «doxa», el Padre a quien pertenece por antonomasia la «doxa», Yavé que la tiene como atributo.

A ese Dios, poseedor de la divina luminosidad, pide Pablo que ilumine los ojos del corazón de los fieles. «Corazón» está tomado en sentido semita, como sede de la vida interior huma-

[32] «El foco original de la luz es Dios Padre... Esta luz se comunica por identidad al Hijo, que con toda propiedad es «luz de luz». Esta misma luz, comunicada hipostáticamente a la humanidad de Cristo, reverbera «en su faz» y le presenta visiblemente como «imagen de Dios». Del rostro de Cristo esta luz se difunde a los hombres e irradia en ellos luz de verdad y de vida. La luz irradiada se concentra en el Evangelio, foco derivado de la luz divina... Mensajeros y portadores de esta luz a los hombres son los Apóstoles, antorchas de luz divina que iluminan el mundo. La luz divina no pasa directamente de la faz de Cristo al corazón de los hombres, sino mediante la iluminación de los Apóstoles... La palabra evangélica y la fulguración divina, es decir, el Evangelio y la gracia, son los dos principios o agentes providenciales de la salud humana». J. Bover, *El Evangelio, irradiación de la luz de Dios,* en *Cultura Bíblica,* 4 (1947), pp. 15-18.

[33] A. Plummer, comentando la metáfora de la «epístola escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios viviente», escribe: «Omitting details, which give fullness but somewhat disturb the metaphor, we have as the main thought this: 'That which *Christ* by the *Spirit* of *God* has written on your hearts is recorded in our hearts as commending us to all mankind'. Once more (see on 1, 22) we can perceive how the elements of Trinitarian doctrine lie at the base of the Apostle's mind and influence his thought and language; Cfr. Rom. 15, 16». A. Plummer, *II Corinthians,* p. 82.

na [34]. El hombre interior tiene sus ojos como los tiene el hombre exterior. Anteriormente, la divina revelación se hacía visible a los ojos físicos del hombre mediante los símbolos sensibles que señalaban la presencia majestuosa de Dios. Ahora, Dios irradia espiritualmente en Cristo resucitado, y esa irradiación se hace visible a los que tienen «ojos del corazón», los que no han sido enceguecidos en su inteligencia por «el dios de este siglo» (2 C. 4, 4). El fiel posee esos ojos, pero la vida sobrenatural que brilla en ellos es susceptible de intensificación. Hay un cansancio que oscurece esa mirada, como en otro tiempo la de Jonatás, una pobreza y una debilidad espiritual semejantes a las que deprimían al Salmista atribulado y a los desterrados de Israel: el mero quedarse en el estadio inicial es ya una enfermedad; es mantener un infantilismo anormal (cfr. 1 Cor. 3, 1-3). Dios, «que ilumina los ojos» de los que le aman (Eccli. 34, 17), es quien debe iluminar los ojos de sus fieles para que, brillando con plenitud de vida, conozcan la riqueza indescriptible del reino en que su fe los introduce.

La iluminación se realiza en concreto por el don del «espíritu de sabiduría y revelación»: «espíritu», porque es una disposición interior proveniente del influjo del Espíritu [35]; «espíritu de sabiduría», porque introduce y hace avanzar en el orden de la sabiduría de Dios (1 Cor.); «espíritu de revelación», porque ese orden es el del «misterio» callado durante siglos y «ahora» revelado por Dios en Cristo [36]. El Espíritu por quien Dios nos reveló cuando creímos la gracia que Dios nos había hecho (1 Cor. 2, 9-12), prosigue influyendo constantemente en el progreso de la vida de fe, creando un ambiente de «epígnosis» divina en el corazón de los fieles.

[34] Cfr. M. MEINERTZ, *Theologie des NT.*, II, pp. 21-22.

[35] Cfr. E.-B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, pp. 91-112.

[36] «*Revelation* —*apocalypse*, or *unveiling*— is a word which is naturally used where any *mystery* or «secret» is in question. The Divine Secret needs a Divine Unveiling. So St. Paul declares of himself: *by apocalypse was the mystery* —by revelation was the secret— *made known unto me*. He prays that it may be so for those to whom he writes. In one sense it is true that a secret once published is thereafter but *an open secret*. But it is no less true that the Christian *mystery* demands for its unveiling the perpetual intervention of the *Spirit of apocalypse*». J. A. ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 39.

El objeto de esa «epígnosis» no es otro que el de la fe inicial, pero penetrado en profundidad: Dios, resucitando a Cristo y colocando en El la fuente de vida y resurrección para los fieles —conresucitándolos con El— (1, 18-20). En la toma de conciencia de esta divina realidad siempre es posible un progreso: el Espíritu fortifica sin cesar los «ojos del corazón» que dió a los fieles cuando creyeron.

Reencontramos el esquema trinitario: el Padre, fuente de luz, irradiando su fulgor en Cristo resucitado y haciéndolo sensible al corazón de los fieles por la acción del Espíritu. En la iluminación de la segunda etapa del πιστεύειν paulino se mantienen esencialmente los elementos que constituyen la primera. La primera etapa introduce en la «herencia» de los santos; la segunda deslumbra perpetuamente los ojos del fiel con el torrente inexhaurible de «la riqueza de la doxa» que constituye esa herencia: el tesoro de divina benevolencia encerrado en la operación divina, que nos salvó por la muerte y resurrección de Cristo.

4. *Conclusión.*

En San Pablo se conserva el simbolismo religioso de la antítesis antiguotestamentaria φῶς - σκότος . Pero siguiendo la línea de fuerza de su concepción sobre la economía de la Ley —«pedagogo» y «sombra del futuro»— la irradiación divina sobre el hombre ya no se verifica a través de los preceptos del mosaísmo, sino a través de Cristo.

Cristo es el πνεῦμα de la antigua alianza, su sentido pleno y perfecto. Con El se inaugura la nueva alianza: la alianza de la libertad, en que todo el pueblo contempla sin velo de ninguna especie el reverberar de Dios en la faz de Cristo, que es su imagen.

Los apóstoles, primeros favorecidos con «el brillar de Dios» (2 Cor.), con la «apocalypsis» con que Dios les manifestó a su Hijo (Gal.), son los vehículos del resplandor del conocimiento de la «doxa» de Dios en el rostro de Cristo. El «kérygma» evangélico, al anunciar el Señorío de Cristo Resucitado, pone al hombre frente a frente con el foco de la iluminación divina.

El «pneuma» del Dios viviente sensibiliza el corazón de los oyentes de la buena nueva, inscribiendo en ellos «la carta de Cristo». La palabra del apóstol y la acción del Espíritu se funden en una unidad concreta, dando a la palabra humana la fuerza y la penetración interior de la acción de Dios.

El hombre «obediente» a la palabra evangélica queda introducido en un proceso iluminador indefinidamente progresivo: a imagen de Cristo —«imagen de Dios»— se transforma «de doxa en doxa». El Espíritu conduce al hombre a la esfera de la sabiduría de Dios; de El brota el «espíritu de fe» (2 Cor. 4, 13); de El también brota el «espíritu de sabiduría e iluminación» con que Dios, «que ilumina los ojos del corazón», hace capaz al fiel de sondear «la riqueza de la doxa de la herencia de los santos».

En el comienzo y en el progreso de la iluminación cristiana el esquema es idéntico: el Padre —fuente de toda luz— irradia su fulgor en Cristo resucitado y lo hace sensible a «los ojos del corazón» de los fieles con la acción del Espíritu.

Así se cumple el anuncio profético de la era mesiánica: el Señor —Cristo— es El mismo la luz del pueblo creado desde el principio εἰς δόξαν.

La filosofía inglesa contemporánea*

Por FREDERICK C. COPPLESTON, S. I. — Stonyhurts - Inglaterra

ADVERTENCIA

El R. P. Frederick C. Coppleston, S. I., es profesor en Heythrop College, en Inglaterra, y lleva ya dedicados muchos años al estudio y enseñanza de la Filosofía, especialmente en el campo de la Historia. Autor que goza de gran prestigio en los medios culturales ingleses y conocido también fuera de Inglaterra por sus trabajos, entre los cuales citaremos Nietzsche, 1942; Medieval History, 1945; *y su* History of Philosophy, *de la que se han publicado ya tres volúmenes.*

El tema escogido para el libro que ahora publicamos en castellano por vez primera, y que ha sido escrito especialmente para la colección «La Filosofía de Nuestro Tiempo», es de particular interés para el mundo latino, porque generalmente las corrientes filosóficas contemporáneas en Inglaterra son muy poco conocidas entre nosotros. Naturalmente el profesor Coppleston se halla interiorizado perfectamente en el actual pensamiento filosófico inglés, con el cual mantiene diálogo desde el punto de vista de la filosofía tradicional.

Por nuestra parte debemos confesar que esta obra contiene una lección de gran provecho para los filósofos, así escolásticos como no escolásticos, de fuera de Inglaterra. El hecho de que la inmensa mayoría de los filósofos actuales ingleses estén inscritos en un movimiento puramente analítico del lenguaje, con una profunda desconfianza de toda concepción metafísica, se presta a una meditación fructuosa sobre el filosofar humano. ¿Los filósofos escolásticos, y, en general, los metafísicos, exponen con suficiente cuidado y precisión sus propias experiencias, sus ideas y sus concepciones metafísicas, para que éstas puedan ser comprendidas por los que no comparten sus puntos de vista? Para nosotros el libro del P. Coppleston despierta este problema, que afecta a los intereses y al porvenir de la metafísica y de la filosofía tradicional.

I. QUILES, S. I.

Si se quisiera resumir en una breve frase la corriente dominante en la filosofía inglesa contemporánea, la mejor etiqueta sería probablemente la de «Análisis lingüístico». Muchos filósofos están convencidos o inclinados a pensar, a su pesar o de otra manera, según los casos, que la función principal de la filosofía consiste en esclarecer el significado de las proposiciones y los conceptos. Creen que el filósofo no tiene mayores medios a su alcance para descubrir nuevas verdades: no puede construir con

* Adelantamos parte de un libro del autor, que se publicará próximamente en Buenos Aires.

la especulación un sistema con el cual alcancemos un conocimiento real sobre el universo. Pero le es posible, en cambio, realizar una función útil de dilucidación. Su trabajo no es la sublime misión que un Spinoza o un Hegel imaginaron que el filósofo era capaz de ejecutar: es más humilde y menos espectacular. No está llamado a descubrir hechos que nunca hasta entonces habíamos conocido; ni siquiera a probar las verdades de las cuales todos tenemos conciencia; pero, a través del proceso del análisis lógico o lingüístico, puede él esclarecernos el sentido de las afirmaciones que hacemos.

Sería inexacto producir la impresión de que todos los filósofos ingleses participan de este punto de vista acerca de la naturaleza y la misión de la filosofía. Luego mencionaremos algunos que no comparten esta actitud. Pero queda en pie el hecho de que el movimiento analítico es el predominante en el pensamiento filosófico de Gran Bretaña en nuestro días. Y los analistas son en su mayor parte hostiles a la metafísica, o, por lo menos, la miran con desconfianza. Los filósofos que no participan del enfoque analista o se mantienen al margen del presente movimiento dominante y de moda, quedando en una actitud más bien de aislamiento, o intentan entrar en una efectiva discusión con sus adversarios, procurando hallar, en lo posible, un campo común de investigación, y una vez logrado esto ampliar la concepción de la filosofía y de sus funciones. Aquellos que adoptan esta última actitud caen inevitablemente, en cierta manera, dentro del movimiento. Finalmente, si tomamos el movimiento lingüístico o analítico en su más amplia extensión encontraremos que entre sus representantes hay filósofos que disienten considerablemente entre sí acerca del carácter y de la función de las proposiciones metafísicas, por poner algún ejemplo.

Como quiera que los analistas lingüísticos o lógicos son en su mayoría empiristas en cierto sentido, el movimiento puede también denominarse «empirismo lógico». Sin embargo, este título podría conducir al equívoco de pensar que todos los filósofos analistas son positivistas lógicos o neo-positivistas en el sentido del Círculo de Viena. El análisis lingüístico es más amplio que el positivismo lógico. Hay pensadores que reconocen o ad-

miten ser llamados analistas lingüísticos o lógicos en el caso de que se resignen a aceptar una etiqueta que no sea simplemente la de filósofos, pero en manera alguna admiten ser calificados de «positivistas lógicos». Además, el movimiento analítico es muy anterior a la formación del Círculo de Viena. Ciertamente, aquel tiene sus raíces en los escritos de los empiristas ingleses clásicos. Pero en el presente siglo se ha revitalizado en Cambridge. Moore y Russell, por ejemplo, dieron vida al movimiento mucho antes de que existiese el Círculo de Viena. Fué más bien Russell quien influyó en el Círculo y no viceversa. Creo, por tanto, que lo más oportuno será comenzar tratando acerca de las figuras más importantes del actual movimiento filosófico en Gran Bretaña, lo cual mostrará que el movimiento no es el resultado de las actividades del Círculo de Viena y que no puede ser identificado con el positivismo lógico, como a veces se intenta hacerlo.

I

En Gran Bretaña se desarrolló una fuerte tradición idealista durante la segunda mitad del Siglo XIX por influjo de las filosofías de Kant y Hegel, que ejercieron una amplia influencia en la filosofía inglesa hasta algún tiempo después de la primera guerra mundial. El más eminente de los idealistas ingleses, F. H. Bradley, relevante opositor frente al utilitarismo, empirismo y pragmatismo, murió en 1924, un año después de la muerte de Bosanquet. El idealismo continuó ejerciendo cierta influencia en Oxford, por ejemplo en la persona de H. H. Joachim (m. 1938); pero una nueva línea de pensamiento iba creciendo, cuyo origen debe buscarse en Cambridge, donde la proyección de Moore y Russell eclipsó la del idealista, un tanto excéntrico, McTaggart (m. 1925).

En 1903 G. E. Moore (n. 1873) publicó su *Principia Ethica.* No trataremos aquí de las concepciones éticas de Moore. Deseamos más bien llamar la atención acerca de su método y actitud filosófica. Lleno de desconfianza por toda construcción sistemática y dejando de lado la especulación metafísica, insistió Moore en la necesidad de aislar uno de otro los problemas metafísicos. Ninguno de ellos puede ser resuelto si previamente no

estamos plenamente seguros acerca de lo que el problema mismo encierra. Es con frecuencia imposible resolver un problema, porque éste no es uno sino más bien una pluralidad de problemas. Además, cuando un problema ha sido planteado con claridad y precisión, cuando entendemos exactamente lo que el problema significa, estaremos ciertamente mejor dispuestos para encontrar el camino apropiado para resolverlo, suponiendo que se trate de un problema que admita solución. La dificultad en los sistemáticos, como Hegel, es que la claridad se sacrifica a la unidad y al sistema, y la respuesta a los problemas está ya predeterminada.

La insistencia de Moore en la claridad y exactitud en la formulación de los problemas filosóficos ejerció una amplia influencia. Lo mismo se diga de su defensa del sentido común (commonsense). Hay una serie de proposiciones (por ejemplo, «han existido y hay muchos *yo*») cuya verdad es de todos conocida. No es el oficio del filósofo poner en duda la verdad de las proposiciones por todos admitidas. Ni es tampoco su misión el buscar argumentos, que generalmente son malos, para probar dicha verdad. Su trabajo es más bien el de analizar su significado con la mayor claridad posible. Porque el no-filósofo puede conocer o puede saber que una proposición es verdadera, aunque no sea capaz de analizar su significado. Todos nosotros conocemos, por ejemplo, que existen objetos materiales. Pero una cosa es conocer la verdad de esta proposición y otra el ser capaz de dar o de hacer un análisis crítico de su significado.

Este será el lugar oportuno para tratar de Bertrand Russell.

El nombre de Lord Russell estará por siempre asociado al de sus *Principles of Mathematics* (1903) y *Principia mathematica* (1910-13), escrito en colaboración con A. N. Whitehead. Su obra tiene importancia fundamental, aun cuando no se acepten sus ideas sobre la fundamentación lógica de las matemáticas. Pero lo que deseamos notar aquí es más bien el uso que hace del «Análisis lógico». En 1914 formuló Russell el principio de economía (La navaja de Ockham) en esta forma: «Siempre que sea posible hay que substituir construcciones de entidades conocidas en lugar de inferencias de entidades desconocidas». A la luz de esta regla analizó fenoménicamente los términos co-

mo «cosa física» y «mente». Una cosa física es lo que Russell llama una «construcción lógica» tomada de datos sensibles: es «una serie determinada de apariencias (fenómenos), conectadas una con otra por continuidad y por ciertas leyes causales».

Otro aspecto acentuado por Lord Russell es que la forma lógica aparente de una proposición no es necesariamente su forma real. Por ejemplo, si yo digo, «yo no veo a nadie en la calle» mi afirmación es gramaticalmente similar a ésta, «yo veo un hombre en la calle». Pero el análisis lógico de estas dos afirmaciones revela una diferencia importante, y en este caso, bastante obvia. Según la opinión de Russell los filósofos se han equivocado con frecuencia por causa del lenguaje; así, porque usamos la palabra «justicia» de cierta manera, algunos filósofos han pensado que debe existir una entidad que corresponda al término «justicia».

En el último capítulo de su *History of Western Philosophy*, Russell se coloca a sí mismo entre aquellos «que hacen del análisis lógico la misión principal del filósofo»; y observa cómo el actual desarrollo de la lógica ha hecho del empirismo analítico moderno algo diferente de lo que practicaron los empiristas clásicos ingleses. Pero, aun cuando pueda ser llamado un «empirista analítico» o «empirista lógico» no puede ser propiamente confundido o designado como «positivista lógico». Russell ha criticado desfavorablemente el positivismo lógico; y aunque a veces habla como positivista, sabe desempeñar, no obstante, siempre que quiere, el papel de metafísico.

La función lingüística de la filosofía ha sido reforzada por Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Su célebre obra *Tractatus logico-philosophicus* (publicado primero en alemán en 1921, y luego en alemán e inglés en 1922) fué estudiado por el Círculo de Viena, y algunas de las ideas fundamentales del Círculo están claramente precontenidas en dicha obra. Pero aunque Wittgenstein llegó a Inglaterra desde Viena, y aun cuando tuvo conexiones durante un tiempo con el Círculo, nunca perteneció a él. Más todavía, desde 1912 a 1914, mucho antes de la formación del Círculo, asistió a las clases de Moore en Cambridge, y además en el *Tractatus* su gratitud y reconocimiento lo dirige a las obras de Frege y a «los escritos de mi amigo Bertrand Russell»,

quien escribió la introducción al *Tractatus*. En 1939 fué nombrado profesor de filosofía en Cambridge, sucediendo a Moore.

Wittgenstein expresa en el *Tractatus* la convicción de que toda filosofía es «crítica del lenguaje». «El objeto de la filosofía, dice, es la dilucidación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no es cierto número de proposiciones filosóficas, sino esclarecer las proposiciones. La filosofía debe aclarar y delimitar con precisión los pensamientos, que de otra manera son opacos y borrosos, por así decirlo».

Por consiguiente, el movimiento más de moda de la filosofía inglesa, que consiste principalmente en el análisis lingüístico o lógico, se debe en gran escala al estímulo proveniente de Moore, Russell y Wittgenstein. La influencia del primero en los más jóvenes filósofos contemporáneos será más indirecta que directa, pero ha sido menos real. El influjo de Russell y Wittgenstein es claro e indiscutible. Pero antes de pasar a los filósofos que permiten se les llame «analistas» (aunque ellos desearían ser designados simplemente «filósofos») pero que rechazan el ser llamados «positivistas lógicos», debemos decir una palabra acerca de un eminente filósofo inglés que ha sido profundamente influenciado por las ideas de los miembros del Círculo de Viena, como Schlick y Carnap.

II

A. J. Ayer nació en 1910 [1]. Estudió en Oxford, pero ya desde joven estuvo en contacto con los miembros del Círculo de Viena, cuya influencia se ha dejado sentir claramente en su obra *Language, Truth and Logic* (1.ª edic. 1936, 2.ª edic. 1946). Su segunda obra fundamental hasta la fecha es *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940); también ha escrito importantes comunicaciones, por ejemplo en *The Proceedings of the Aristotelian Society*. En 1946 fué nombrado (Grote) profesor de filosofía de la mente y lógica en la Universidad de Londres.

[1] Agradecemos al Profesor Ayer y al editor Víctor Gollancz, Ltd., la autorización para citar en esta sección algunos pasajes de *Language, Truth and Logic*.

La posición del profesor Ayer puede ser resumida en las siguientes afirmaciones sobre los juicios. En primer lugar las proposiciones lógicas y matemáticas son «tautológicas» (esta palabra ha sido tomada de Wittgenstein). «Uso la palabra tautología, dice Ayer, en el sentido de que una proposición puede llamarse una tautología si es analítica; y sostengo que una proposición es analítica si es verdadera solamente en virtud del significado de los símbolos que la constituyen y, por tanto, no puede ser ni confirmada ni refutada por ningún hecho de experiencia». Proposiciones de esta clase no pueden ser refutadas por la experiencia, por la sencilla razón de que no incluyen ninguna afirmación sobre el mundo empírico. Pueden ser útiles en su aplicación, pero en sí mismas no nos dan ninguna información, si no es acerca del uso de los símbolos. Dichas proposiciones son analíticas y *a priori*. J. S. Mill cometió el error de intentar tratar las proposiciones matemáticas como generalizaciones empíricas.

En segundo lugar, las proposiciones sintéticas, es decir, las proposiciones que afirman que algo es en realidad de hecho, son hipótesis empíricas; son como reglas para anticiparse a la experiencia futura. La afirmación, por ejemplo, de que el arsénico es venenoso, es una hipótesis empírica que sirve para predecir la experiencia futura. En la primera edición de *Language, Truth and Logic,* Ayer sostenía que no hay proposiciones empíricas ciertas, ni siquiera las que se refieren a la evidencia inmediata. Pero en la introducción a la segunda edición dice que hay proposiciones básicas que se refieren exclusivamente al contenido de una simple experiencia y que son incorregibles, en el sentido de que es imposible equivocarse sobre ellas, excepto en un sentido verbal. En un reciente ensayo (*Philosophical Analysis,* editado por Max Black, pp. 60-74), Ayer sostiene que todas las afirmaciones empíricas pueden ser cuestionadas, pero observa que si no puede admitirse como cierta ninguna afirmación, la palabra «cierta» deja de tener utilidad alguna. Es preferible decir que hay proposiciones básicas indubitables (las que se refieren a la experiencia inmediata), cuya verdad o falsedad está definitivamente determinada por las reglas del sentido, propias del lenguaje en el cual están ellas expresadas.

En tercer lugar, una proposición empírica tiene sentido y solamente lo tiene si es verificable directa o indirectamente. Una afirmación es directamente verificable si en sí misma es lo que llama Ayer una «observación-afirmación» o si es «tal que en unión con una o más observaciones-afirmaciones involucra al fin una observación-afirmación que no puede deducirse de dichas premisas solamente». (Una «observación-afirmación» es una afirmación que registra una observación actual o posible). Una afirmación es verificable indirectamente, si «en unión con otras premisas determinadas, constituye una o más afirmaciones verificables directamente que no se pueden deducir solamente de dichas premisas», y si «estas otras premisas no incluyen ninguna afirmación que no sea analítica ni directamente verificable, ni capaz de ser establecida independientemente como indirectamente verificable».

Es evidente que en lo concerniente a la metafísica esta tercera afirmación acerca de las proposiciones, es decir la afirmación del principio de verificabilidad o criterio de la significación, reviste particular importancia. La creencia de que no hay ninguna proposición empírica cierta es común a todos los empiristas, al paso que los no-empiristas, hasta donde hemos podido comprobarlo, tratan ahora de defender el punto de vista de J. S. Mill sobre las proposiciones lógicas y matemáticas.

Pero las dos afirmaciones, de que las proposiciones analíticas son tautologías y de que todas las proposiciones empíricas son hipótesis, no llevan necesariamente a la conclusión de que las proposiciones metafísicas carecen de sentido. Si no existieran proposiciones que fueran a la vez ciertas e informativas sobre la realidad, no sería posible demostrar con evidencia ninguna teoría metafísica. Pero esto no conduciría a negar su significación. Pero si solamente existen dos clases de proposiciones con significado, es decir, las proposiciones analíticas que no nos dan información sobre hecho alguno, y las proposiciones empíricas que tienen sentido solamente cuando son verificables directa o indirectamente por la «observación», las proposiciones que no están contenidas en ninguna de estas dos clases carecen de sentido. Al principio Ayer sostenía la opinión, propia de algunos miembros del Círculo de Viena, de que el significado

de una proposición empírica es el método de su verificación. Esta tesis, sin embargo, daba lugar a tan graves dificultades (por ejemplo en lo referente a las afirmaciones históricas) que Ayer la abandonó o por lo menos la modificó notablemente. Pero todavía sostiene que una afirmación que pretende informarnos sobre algún hecho tiene significado solamente si es verificable. Trata de extender la significación de «verificable» de tal manera que el término pueda ser aplicado a las afirmaciones sobre los electrones y funciones de las ondas, pero no quiere ampliarlo hasta poder aplicarlo a las afirmaciones metafísicas. Yo creo que esto viene finalmente a decir que una proposición no-analítica tiene sentido si puede derivarse de ella y de otras premisas (que satisfagan ciertas condiciones), una afirmación que es directamente verificable y que es diferente de los actuales fundamentos de la afirmación original. En otras palabras: las proposiciones no-analíticas con algún significado son analizadas como predicciones. Si se demuestra que una proposición de la metafísica tradicional satisface estas condiciones, Ayer admitiría que tiene significado, pero agregaría que en realidad es una hipótesis empírica y de ninguna manera una proposición metafísica.

El uso del principio de verificabilidad como criterio de significación está expuesto a objeciones manifiestas. Puede decirse que el principio en sí mismo no es ni una proposición analítica ni una hipótesis empírica verificable: es nada más que un proponer o recomendar que se consideren como significativas solamente ciertas clases de afirmaciones. Lo único que se sigue de la afirmación de dicho principio es que las proposiciones metafísicas carecen de significación, tomando en un determinado sentido la expresión «carecer de significación» Decir que «tienen significación» es una manera tendenciosa de afirmar que ellas no son hipótesis empíricas, analizables como predicaciones. En un sentido diferente de la expresión «carecer de significación», pueden ellas verdaderamente tener significación; quedando el metafísico en libertad de proponer otro criterio diferente de significación. Aunque Ayer no admitirá que su aserción del principio de verificabilidad es puramente arbitrario, (él piensa que éste puede ser defendido, por ejemplo, en el orden psicológico), admite la validez de la objeción hasta el punto de que reconoce

el derecho del metafísico para ofrecer otro criterio de significación, diferente y más amplio, y admite que las afirmaciones metafísicas pueden tener «significación» en otro sentido del que él da a dicho término. Al mismo tiempo cree que solamente por afirmaciones que satisfagan su criterio de significación puede propiamente ser predicada la verdad o la falsedad. Las afirmaciones metafísicas y éticas poseen solamente una significación «emotiva». Pero Ayer ha modificado sus ideas hasta afirmar que una proposición no puede ser verificada, esto es, no puede ser reconocida como verdadera o falsa si su significación no es ya conocida. Por otra parte, conocer su significación es conocer lo que la haría verdadera, si fuera verdadera. Estas ideas creemos que serían compartidas por muchos analistas que no admiten para sí el calificativo de «positivistas».

Hemos citado a Wittgenstein, quien afirma que no es la misión de los filósofos presentar las «proposiciones filosóficas». Pero este punto de vista, participado o común a algunos positivistas del Círculo de Viena, no es admitido por el profesor Ayer. «Yo creo ahora que no es exacto decir que no existen proposiciones filosóficas». Ayer reduce la filosofía al análisis, y así ésta no tiene, para él, una función especulativa. Insiste, empero, en que el análisis no incluye la afirmación de que ella no tiene ninguna función positiva propia. Existen por ejemplo los análisis del método científico y de sus «presupuestos».

Ayer puede ser clasificado como positivista, según creemos, en cuanto todavía mantiene explícitamente el principio de verificabilidad. Ciertamente entre los distinguidos filósofos de hoy en Gran Bretaña es él quien está más unido al Círculo de Viena. Pero ha cambiado hasta cierto punto su posición y una buena parte de sus últimos escritos pertenecen al análisis lógico o lingüístico en general más bien que al positivismo en particular. Es Ayer hombre de aguda inteligencia y hábil dialéctico; sus escritos, especialmente *Language, Truth and Logic* han ejercido una amplia influencia. Cuando apareció esta obra produjo en los estudiosos el atractivo de la novedad y la audacia. Pero los días del positivismo estrecho han pasado ya, según creemos, y la mayor parte de los filósofos ingleses no quieren ser llamados «positivistas lógicos», rechazando todo uso dogmático del principio

de verificabilidad, aun cuando algunos lo niegan solamente en teoría, pues hacen cierto uso de él en la práctica.

Por lo que hace al profesor Ayer, parece tener poca consideración por la metafísica y la teología; las afirmaciones a manera de oráculos y quasi-místicos que puedan hallarse en el Tractatus de Wittgenstein son ajenas a su mentalidad, de la misma manera que a ciertos miembros del Círculo de Viena. Sin embargo, algunos positivistas tratan de combinar las prácticas religiosas con la aceptación del positivismo lógico, o como ellos prefieren llamarlo, «empirismo lógico». Es notable, a este respecto, el caso de R. B. Braithwaite (n. 1900) de Cambridge, quien es a la vez un empirista lógico y un miembro práctico de la Iglesia Anglicana. Acepta el principio de verificabilidad, aunque admite que es una exageración afirmar, como lo hizo F. Waismann, que la significación de una proposición empírica es el método de su verificación. Analiza el método científico de acuerdo con los principios del empirismo lógico en su obra *Scientific Explanation* (1953). Sin embargo, otro filósofo, J. O. Wisdom (n. 1908), de la Facultad de Economía de Londres, ha defendido en su libro *Foundations of Inference in Natural Science* (1952), que es esencial distinguir entre el principio de verificabilidad (o testificación —«testability»—, como prefiere llamarlo) usado en la metaciencia y el principio como usado por los filósofos positivistas, es decir, como criterio de significación. Si una hipótesis científica no es testable, no es hipótesis científica. Pero afirmar que las proposiciones no científicas carecen de sentido es llevar adelante una pretensión filosófica que no tiene importancia para la metaciencia y «que va más allá de la concepción empírica asociada con la ciencia».

Si el término «positivismo lógico» se entiende en un amplio sentido, es decir como equivalente del empirismo moderno, podría significarse como positivistas lógicos a los filósofos de la ciencia como H. Dingle (n. 1900), profesor de historia y filosofía de la ciencia en la Universidad de Londres y autor de *Through Science to Philosophy* (1937); y a K. R. Popper (n. 1902), profesor de lógica y método científico en la Facultad de Economía y Ciencias Políticas de Londres. El último señala a los filósofos como función propia el estudio del método de

la ciencia. Pero si se restringe el término de positivista lógico a aquellos que ofrecen como criterio de significación el principio de verificabilidad en su forma más estricta, no podría aplicarse aquella denominación legítimamente a un profesor como Popper, quien afirma en su *Logik der Forschung* (1935) que el positivismo lógico destruye no solamente la metafísica, sino también las ciencias naturales. Más aún, muchos empiristas (y esta observación se aplica a los filósofos analistas en general) creen que términos embanderados y parciales como «el positivismo lógico» son inapropiados. Ellos gustan más tenerse a sí mismos simplemente como «filósofos y no como defensores de una línea partidista» común con otros pensadores.

III

No puede negarse que en el pasado la filosofía tomó repetidamente forma de lo que puede llamarse análisis lingüístico o clarificación del lenguaje. Por ejemplo, la teoría de Platón sobre los valores objetivos estaba ampliamente fundada sobre un análisis de las afirmaciones éticas, esto es, sobre aquella clase de afirmaciones que el vulgo está acostumbrado a hacer, por ejemplo, sobre las acciones justas y los hombres justos.

En la filosofía inglesa contemporánea, sin embargo, se ha dado con frecuencia un paso más allá, afirmándose que la función del filósofo consiste exclusivamente en el análisis lingüístico o en la clarificación del lenguaje. Los filósofos que tal sienten concuerdan con la afirmación de Wittgenstein, de que toda filosofía es «Crítica del lenguaje».

Es evidente que el análisis lingüístico no es un sistema de filosofía: es un método filosófico. Algunos analistas lingüísticos han recibido la influencia del positivismo lógico, sin duda alguna; pero un movimiento no puede ser identificado con el otro, por cuanto, al paso que el positivismo lógico analiza la afirmación científica de cierta manera, y luego, sobre la base de este análisis, afirma o propone un criterio estricto de la significación, el análisis lingüístico, como tal, no concede ninguna posición privilegiada a las afirmaciones científicas y no admite ningún criterio estrecho y arbitrario de significación. No hay motivo pa-

ra que un analista lingüístico deje de acercarse a los diferentes tipos y clases de raciocinio humano con una mente abierta: no está necesariamente comprometido en una hostilidad inicial contra la metafísica o la teología. No debemos, por tanto, maravillarnos de que entre los que admiten la identificación de la filosofía con el análisis existan notables diferencias de actitud y de opinión. Es cierto que algunos analistas son extremadamente críticos respecto de las afirmaciones metafísicas y teológicas, y sugieren que estas afirmaciones carecen de significación en el sentido de que no tienen contenido lógico. Pero, en cuanto estos filósofos hablan simplemente como analistas y no como positivistas, insisten en que ellos no afirman la carencia de significación de ninguna proposición por causa de un determinado criterio de significación, como el principio de verificabilidad. Lo que ellos pretenden es que estas proposiciones, que consideran carentes de sentido lógico, no alcanzan a satisfacer las exigencias del lenguaje significante en general. No se trata de que las afirmaciones no puedan ser verificables en el orden experimental, sino de que no dicen nada. Los metafísicos y los teólogos emplean términos en un sentido desusado, diferente del sentido ordinario; y cuando se les interroga acerca del significado de los términos que utilizan, suelen decir lo que no piensan, más bien que lo que piensan. En fin de cuentas, introducen tantas precisiones, que el sentido original del término se desvanece sin ningún otro sentido positivo que lo substituya. Por otra parte, algunos analistas insisten en que los diferentes campos del raciocinio pueden tener también su propia «lógica» y que es un grave error el deslizarse inconscientemente hasta una posición que trate de forzar las afirmaciones pertenecientes a diferentes campos de la razón, para sujetarlas a un mismo molde.

Sería, sin embargo, erróneo, producir la impresión de que los analistas lingüísticos gastan todo su tiempo atacando, o según sea el caso defendiendo, las afirmaciones metafísicas y teológicas. La realidad es muy diferente. Si estudiamos los últimos números de una revista como *Mind* o *The Proceedings of the Aristotelian Society,* veremos que los analistas están principalmente interesados en la discusión de temas como los términos

y las afirmaciones éticas, responsabilidad y libertad, el lenguaje de la teoría política, los datos de los sentidos, nuestro conocimiento de los otros, tiempo, verdad, inferencia, etc., etc. Una buena parte de los temas de la filosofía tradicional pueden ser y de hecho están incluídos bajo la etiqueta de «análisis». El problema, no obstante, se presenta, y consiste en saber por qué se usa la denominación «análisis lingüístico». La mejor manera de responder a dicha cuestión será, tal vez, por medio de un ejemplo.

En una discusión entre un determinista y un indeterminista sobre la libertad y la responsabilidad humana, el primero está pronto para aducir los hechos y las teorías psicológicas y fisiológicas. Puede, por ejemplo, referirse al papel que juegan las glándulas endócrinas en la conducta humana y sostener que éstas y otros factores son decisivos para determinar dicha conducta. El indeterminista puede negar estos hechos. El punto en cuestión es un hecho científico, un problema científico y no un problema filosófico, respondería el analista. Mientras ambos continúan disputando sobre los hechos y las teorías fisiológicas o psicológicas, se mantienen en el campo de los hechos y de las teorías científicas. Sin embargo, idealmente hablando, en principio, ellos pueden llegar a un estadio en el cual cada uno debe admitir todos los hechos aducidos por el otro: deben llegar a un acuerdo sobre los datos empíricos. Pero entonces han de entrar en la discusión de cómo es posible describir la conducta humana a la luz de tales datos. El indeterminista, por ejemplo, puede aceptar todos los datos empíricos aducidos por el determinista y, sin embargo, proseguir insistiendo en que es necesario discriminar los diferentes tipos de acciones humanas, y que todavía puede con propiedad describirse a la persona como el ser responsable por acciones de cierto tipo. Los dos discutirían entonces un problema lingüístico: ¿se justifica el uso del término «responsabilidad» a la luz de los datos empíricos? y, en caso afirmativo, ¿qué es lo que significa exactamente?

Si se extiende el sentido de la frase «análisis del lenguaje» con suficiente amplitud, gran parte de la filosofía, si no toda ella, puede ser incluída bajo esta etiqueta. Pero, aunque la fra-

se sea un tanto elástica en su significado, resultaría inadecuado usarla con dicha extensión, de manera que incluyera toda la filosofía tradicional. Su significado debe restringirse de manera que sea posible distinguir entre aquellos que identifican la filosofía con el análisis del lenguaje y los que no admiten tal identidad. En todo caso, es necesario decir que los primeros no creen que existan principios metafísicos ciertos que puedan hacer posibles las inferencias o pruebas metafísicas. Para utilizar el término más en uso, no hay principios sintéticos *a priori*. Si un principio es *a priori* no es sintético; si es sintético, no es *a priori* o necesario. Supongamos que no se puede probar, por ejemplo, la existencia de Dios con certeza; pero puede analizarse el significado de las proposiciones acerca de Dios, y es posible adquirir un conocimiento de la existencia de Dios por ciertos significados diferentes de los argumentos metafísicos de tipo clásico. Puede decirse, por supuesto, que estos argumentos son en sí mismos maneras de análisis; pero, como se ha observado acertadamente, es inapropiado entender la frase «análisis del lenguaje» con un carácter tan amplio que deje de tener su significado especial.

Al mismo tiempo debe notarse que aquellos que identifican la filosofía con el análisis del lenguaje no pretenden afirmar que este análisis es llevado adelante sin ninguna referencia a los hechos no lingüísticos. El análisis filosófico no es lo mismo que el análisis gramatical, ni está controlado tampoco por el deseo de una dicción elegante, ni siquiera de una corrección estilística. Si investigo lo que significa el decir «yo veo una rosa», estoy inquiriendo en la naturaleza de los hechos presentados en esta afirmación. Hay, en consecuencia, un sentido al hablar de la significación real de una proposición. Así, cuando Berkeley analizó proposiciones como «yo veo una rosa» en términos fenomenísticos, estaba realizando lo que se llama «análisis lingüístico». Pero evidentemente no estaba haciendo un análisis verbal en el sentido en que el análisis gramatical puede ser llamado «verbal».

Tras estas explicaciones generales nos proponemos mencionar algunos de los analistas más conocidos. Pero es necesario ad-

vertir que, como quiera que el análisis lingüístico es un método más bien que un sistema de filosofía, es difícil resumir los puntos de vista de algunos de ellos a satisfacción. Ningún analista se siente atado por lo que ha dicho anteriormente. Siempre está dispuesto a modificar o cambiar sus opiniones a la luz de la reflexión o de la crítica. Más todavía, en el caso de ciertos analistas es difícil hablar de sus «puntos de vista» de manera alguna, por cuanto están más dispuestos a investigar y a descubrir problemas que a resolverlos.

Sobre la obligación de seguir a Santo Tomás

Por Jorge Sily, s. i. — San Miguel

Hace algunos años tocamos el tema [1].

Desde entonces han aparecido varios trabajos interesantes y la misma Santa Sede ha reiterado varias veces, en una forma u otra, sus instrucciones y normas sobre la materia.

Sigue siendo, pues, un tema de actualidad, no sólo en el orden teórico, sino también en el práctico por sus graves consecuencias.

No nos proponemos tratar exhaustivamente la cuestión. No faltan los trabajos de valor sobre la materia.

Nuestro intento es mucho más modesto.

Tocaremos algunos puntos que nos sugieren algunos trabajos recientes, las manifestaciones de la Santa Sede y principalmente el discurso de Su Santidad Pío XII a la Universidad Gregoriana, que, con ocasión del cuarto centenario de su fundación, tuvo el 17 de octubre de 1953.

REACCIONES. — Según cierta interpretación de los documentos de Roma, los que no se identifican con la doctrina sistemáticamente llamada tomista, son algo así como sospechosos en la ortodoxia y, por de pronto, no son modelo de docilidad y sumisión al Magisterio de la Iglesia. Esto, como es obvio, afecta enormemente a los que piensan de otra manera, principalmente si por vocación han consagrado su vida al apostolado de las ciencias eclesiásticas.

No podían faltar, pues, reacciones, a veces algo violentas. Veamos algunas:

[1] *Discípulos de Santo Tomás*, Ciencia y Fe, 5 (1949), N.º 18, p. 127-131.

Fr. León Amorós, O. F. M., en la reseña que hace del primer tomo de la Suma Teológica de la Edición BAC, hablando de la extensa y notable introducción del P. Santiago Ramírez, O. P., entre otras cosas, dice:

El autor de la introducción a que nos referimos, unas veces de cosecha propia y otras repitiendo al P. Mandonnet, trata de apoyar la figura de Santo Tomás con exageraciones e hipérboles que llegan a lo inverosímil [2].

Más adelante dice:

En las dos bibliografías que preceden inmediatamente al texto de la Suma aparecen los autores divididos en tres categorías: tomistas, semitomistas y no tomistas. La primera está integrada casi por completo por los escritores dominicos; la tercera la integran únicamente los jesuítas, y en la segunda entran los jesuítas con algunos nombres no jesuítas. Esta clasificación nos ha sorprendido en gran manera, porque ahora nos enteramos de que en la Compañía de Jesús, donde tantos y tan buenos teólogos ha habido, de los cuales no pocos han comentado a Santo Tomás, no haya habido nadie que haya sido capaz de captar el pensamiento del Santo Doctor. Efectivamente, entre los tomistas no hay ningún jesuíta... A nuestro modo de ver, el libro hubiera ganado no poco si se hubiera omitido el segundo apéndice. No es propio del carácter de esta obra entablar aquí esta clase de polémicas. Además se ha escogido un tema tan manoseado y trasnochado que ya de antemano se sabe que no se ha de resolver nada, si no es resucitar luchas pretéritas que era mejor quedaran para la historia. Nos hace sonreir la ingenuidad de algunos títulos de esta polémica, como éstos: *Demuéstrase la premoción física por el Magisterio solemne de la Iglesia,* pág. 995. *Demuéstrase la premoción física por el Magisterio ordinario de la Iglesia,* pág. 997. Si el Magisterio de la Iglesia hubiera tenido que resolver sobre esta cuestión, ya lo hubiera hecho cuando fué instituída la Congregatio de auxiliis... [3].

Fr. Miguel Oromí, O. F. M., en la reseña del libro de Manser, O. P., *La esencia del tomismo,* escribe:

La obra es digna de todo encomio y será utilísima para todos los estudiosos. Pero tenemos apuntados algunos reparillos, el primero de los cuales es el criterio exclusivista con el que de ordinario suelen juzgar algunos de los llamados tomistas a todo otro sistema que no sea el suyo. Este parece ser el criterio de Manser cuando frente al sistema filosófico de Santo Tomás, que expone maravillosamente, coloca a un autor o a una tesis cualquiera de lo que él llama corriente agustiniano-arábiga del siglo XIII, y señaladamente a Suárez [4].

El mismo autor en la siguiente reseña del libro de Alejandro, S. I., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación no-*

[2] *Verdad y Vida,* 6 (1948), p. 582.
[3] *Ibíd.,* p. 583; cf. nuestro art. antes citado: *Discípulos de Santo Tomás,* l. c.
[4] *Verdad y Vida,* 6 (1948), p. 584.

minalista, tiene también algo sobre la obra anterior del P. Manser, O. P. de la que dice que en ella:

Aparece el tomismo con todo su rigor absolutista, exclusivista, y casi como único medio de salvación, no ya para los filósofos, sino para toda la humanidad doliente; las otras escuelas y sistemas van todos a la deriva, y señaladamente Suárez y los suarecianos, quienes, después de haber falseado el tomismo, se refugian en un semi-nominalismo [5].

Rivière, tratando de la doctrina de San Anselmo sobre la satisfacción de Cristo, dice al final de una exposición:

Ici de nouveau les théologiens reconnaîtront les thèses de l'école scotiste, et le fait mérite d'être signalé à l'adresse des thomistes intempérants qui ne conçoivent pas qu'il puisse y avoir de théologie catholique en dehors de leur système. Naturellement la discussion est permise; mais chaque opinion a droit, sur ce terrain, à sa part de légitime liberté [6].

El P. Oltra, O. F. M., en la reseña del segundo tomo de la Suma de la BAC, dice:

Con un trabajo de esta índole no se necesitan avisos particulares al lector, para que acepte en todos sus puntos la doctrina del Gran Doctor, dejando caer la idea de que todos los que le precedieron y pensaron después de él, vienen a ser como tolerados o *no prohibidos* (XIX). Si las intenciones de la santa Iglesia, como tal, hubiesen sido ésas, se daría el caso insólito de que no se habría obedecido a la voz del Pontífice. Una cosa es la norma que se da para los estudiantes de teología, a fin de que no divaguen en el estudio de la Divina Ciencia, y otra los «tonos preceptivos de la Iglesia», de que nos habla el P. Cuervo. De todos es conocida la doctrina general de la Iglesia sobre este punto. Sólo queremos advertirle al Padre que no nos viene muy bien pasar sólo por «no prohibidos» o tolerados... [7].

Todas estas voces nos vienen del Viejo Mundo, oigamos ahora, por lo menos una, del Nuevo.

Fr. Buenaventura Kloppenburg, O. F. M., empieza una reseña del libro «*O Mundo Invisível*», del Cardenal Lépicier, O. S. M., con estas palabras:

Existe também para o teólogo uma certa ética profissional. E'uma das regras fundamentais desta ética na profissão do teólogo apresentar honestamente uma opinião particular como «opinião particular», a doutrina de uma escola teoló-

[5] *Ibid.*, p. 585. El bueno del P. Oromí no deja de propinar buenos palos a los suarecianos.

[5] *Le Dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine,* Albi 1948, p. 164.

[7] *Verdad y Vida,* 8 (1950), p. 119.

gica como «doutrina de tal escola teológica», a sentença comum de todos os teólogos católicos como «sentença comum», os ensinamentos do Magistério Eclesiástico ou da Igreja como «ensinamento da Igreja». E'uma lei de simple honestidade profissional! Este pensamento me veio espontâneamente à memória ao ler o livro do Eminentíssimo Cardenal Lépicier. E ver-se-á logo mais o motivo [8].

Indica luego las diversas partes de la obra señalando sus fallas desde ese punto de vista. Dice más adelante:

O autor do nosso livro, todavia, tem o sumo cuidado de continuar assim: «Pode a matéria teológica, tal com é apresentada neste trabalho, não estar de harmonia com outra escola admitida no seio da Igreja, mas está de tal forma baseada em princípios certos e verdadeiros, que não poderá deixar de ser aceita por qualquer espírito bem-intencionado». Quer dizer que, para aceitar a opinião da «outra escola admitida no seio da Igreja», é preciso ser mal-intencionado! Diz em seguida o Autor: «E, assim, teremos de pôr de parte a doutrina de qualquer outra escola, mesmo que ela não esteja formalmente condenada pela Igreja». Assim, portanto, a escola franciscana apenas não é ainda «formalmente condenada pela Igreja»... Dai o Autor se crê autorizado a identificar futuramente a opinião tomista com a «doutrina da Igreja» ou a «Teologia Católica» simplesmente... E assim ele pode escrever à p. 168: «Temo-nos esforçado por expor, tão claramente quanto possível, os ensinamentos ministrados pela Igreja Católica (leia: pelo tomismo) respeitantes à relação entre a alma separada do corpo e os elementos da matéria. Como esta doutrina tem sido contraditada per certa escola (leia: franciscana) oposta...» Em outras palavras, nós, os franciscanos, seguindo a nossa escola, sempre de acordo com as nossas Constituições, aprovadas pela Igreja, somos contra «os ensinamentos ministrados pela Igreja Católica». E' gravissima a acusação [9].

Apartemos ya nuestros oídos de los gemidos de las víctimas de algunos tomistas más papistas que el Papa y más católicos que la Iglesia, nuestra común y amorosa Madre.

LAS 24 TESIS. — El P. Bandera, O. P., autor de un extenso artículo escrito a raíz de la encíclica *Humani generis,* dice, después de muchas consideraciones y pruebas, que «capita» del Motu Proprio [10] y «24 tesis tomistas» son *la misma cosa.* Luego para saber el sentido que la Iglesia da a las tesis, basta aplicarles lo que dice de los «capita»: «Quae in philosophia Sancti Thomae sunt *capita,* non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed *velut funda-*

8 Revista Eclesiástica Brasileira, 11 (1951), p. 1003.
9 *Ibíd.,* p. 1004.
10 *Doctoris Angelici,* de San Pío X.

menta in quibus omnis naturalium divinarum rerum scientia consistit» [11] - [12].

El P. Pelster, S. I., le dice a esto:

Cuando Pío X y Pío XII hablan de «principia S. Thomae» o de «sana philosophia», se refieren a las verdades fundamentales acerca del conocimiento de la verdad por el entendimiento humano, acerca de Dios y la naturaleza divina, acerca de la creación y el orden moral, acerca del fin del hombre; cosas sobre las que descansa el edificio de nuestra fe cristiana. Pero de ninguna manera son sencillamente los principios y «pronuntiata maiora» de las 24 tesis. En esto la demostración descansa, a pesar de toda su dialéctica, en un sofisma; pues cuando Pío X, en su «Doctoris Angelici», exigía la admisión de los «principia S. Thomae», no se había pensado para nada en las 24 tesis. Podemos preguntar también ¿por qué Pío XII cuando exige adhesión a Santo Tomás y sus principios, no menciona nunca las 24 tesis? Y, sin embargo, hubiera sido lo más natural [13].

Eso mismo preguntamos nosotros.

El P. Bandera, O. P., previó la dificultad. Dice:

¿Pío XII ha dicho algo sobre las 24 tesis? Ciertamente, al menos que nosotros sepamos, nunca empleó Pío XII las expresiones «tesis tomistas», «24 tesis», u otras por el estilo. Sin embargo, no es menos cierto que el Papa, en dos documentos, aprueba nuevamente dichas tesis... Y esto es lo que debemos demostrar ahora [14].

La demostración ocupa tres páginas. Las extensas pruebas no nos tranquilizan y en nuestros labios brota de nuevo la pregunta: si es verdad lo que dice el P. Bandera, ¿por qué el Papa, ni siquiera una sola vez, menciona las 24 tesis? Pío XII ha hablado de nuevo varias veces sobre el tema, sin mencionarlas, que sepamos.

La afirmación fundamental del P. Bandera, O. P., no es nueva, es un eco de lo que escribió hace muchos años, en 1917, con ocasión del centenario de Suárez, el P. Alonso Getino, O. P..

[11] AAS, 6 (1914), p. 338.

[12] *Pío XII y Santo Tomás,* La Ciencia Tomista, 78 (1951), p. 492.

[13] *La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas. Nuestro sentir a propósito de dos recientes artículos,* Estudios Eclesiásticos 27 (1953), p. 155. El trabajo del P. Pelster, S. I., se ocupa de los artículos del P. Bandera, O. P., ya mencionado y del P. Ramírez, O. P., *The Authority of St. Thomas Aquinas,* The Thomist, 15 (1952), p. 1-109. Este mismo artículo, «paucis adiectis», más un Apéndice de documentos pontificios desde Benedicto XIV a Pío XII, lo publicó en el opúsculo *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis,* Salmanticae, 1952, pp. 330. El P. Pelster, S. I., cuyo artículo se extiende desde la p. 143 hasta la p. 166, no conoció la refundición del P. Ramírez, O. P.

[14] A. c. p. 488.

Dice este erudito teólogo, entre grandes alabanzas a Suárez:

El Pontífice Pío X, en el Motu proprio de 29 de junio de 1914, nos manifiesta que las tesis capitales de Santo Tomás no deben contarse entre aquellas doctrinas de las cuales sea lícito separarse; y la Sagrada Congregación de Estudios señaló un mes después, por mandato del mismo Pontífice, treinta [sic] y cuatro tesis del Santo Doctor, que deben considerarse como *principios* y *enunciados mayores* del Angélico y seguirse religiosamente en asuntos metafísicos. Por desgracia, el eximio escritor Francisco Suárez, que tantas veces interpretó y comentó acertadamente el pensamiento del Angélico Maestro en otras materias, en éstas le es contrario [15].

Hacia el final de su artículo dice el P. Getino:

Celebremos todos las sabias enseñanzas del doctísimo y piadoso escritor; pero cuidemos de separar de lo que ha de ser vida de nuestra inteligencia aquello en que haya errado Suárez, principalmente lo que la Iglesia nos advierte como opuesto a las enseñanzas fundamentales de Santo Tomás de Aquino, que son las suyas propias, y a la vista está cuán distanciado anda Suárez del Angélico Doctor en cuestiones metafísicas, que son base de todas las demás. La glorificación de Suárez no puede implicar, sino en espíritus cismáticos, intentos de restaurar muchas de sus doctrinas [16].

Pío XII en su discurso a la Universidad Gregoriana nada dice de las 24 tesis y mucho menos de la identificación que defienden los Padres Getino y Bandera. Al contrario, Su Santidad inculca:

En cuanto a vuestros estudios y a vuestro apostolado, no hay que mezclar sin distinción la doctrina católica y las verdades naturales relacionadas con ella y aceptadas por todos los católicos con los esfuerzos hechos por los eruditos para explicarlas, ni con los elementos propios y las razones peculiares en que se diferencian los diversos sistemas filosóficos y teológicos que se encuentran en la Iglesia; ni hay que proceder nunca como si la predicación y la instrucción religiosa hubiesen de recibir de ellos su materia y depender de ellos. Ninguno de esos sistemas o métodos constituye una puerta para entrar en la Iglesia; mucho menos es lícito afirmar que sea la única puerta... Los varios sistemas doctrinales permitidos por la Iglesia tienen que convenir con todo lo que la filosofía antigua y la filosofía cristiana han reconocido desde los primeros tiempos de la Iglesia. Y ningún doctor ha expuesto tan clara, tan distinta, tan perfectamente esos conocimientos, tanto en su coherencia interna cuanto en su relación con las verdades de la fe y la espléndida armonía de estas mismas verdades; ninguno ha edificado con todos esos conocimientos y verdades una armazón tan proporcionada y tan sólida como Santo Tomás de Aquino...

15 *El Centenario de Suárez*, La Ciencia Tomista, 15 (1917), p. 383.
16 *Ibíd.*, p. 390.

Entre los conocimientos filosóficos que hemos brevemente indicado, conviene contar, a manera de ejemplo, los que se refieren a la naturaleza de nuestro mismo conocer; al exacto concepto de verdad; a los principios metafísicos fundados en la realidad y que son absolutos; a un Dios infinito, personal, creador de todas las cosas; a la naturaleza del hombre, la inmortalidad del alma, la dignidad de la persona, los deberes que la ley moral natural le muestra y le impone. Pero no hay que enumerar entre esos conocimientos, que exigen el asentimiento cierto de la mente, las opiniones controvertidas por grandes comentadores e insignes discípulos de Santo Tomás, cuando se trata de la verdad «puesta» en la naturaleza. No hablamos de las teorías sobre que se discute si pertenecen a la enseñanza del Doctor Angélico o cómo hay que interpretarlas; pasamos, asimismo, en silencio, por tratarse de cosas caducas, lo que es simple consecuencia del conocimiento imperfecto y exiguo que tenían los antiguos en torno a la física, a la química, a la biología y a otras ciencias semejantes [17].

Como se ve, el Papa tiene gran empeño en distinguir claramente entre lo que todos los católicos deben admitir y lo que es propio y peculiar de un sistema o método que se encuentre en la Iglesia.

¡Qué lejos estamos de lo que decía el Ferrariense!:

...verissimam Sancti Thomae doctrinam sectando, quae neque in Sacris Litteris exponendis, neque in divinis rebus interpretandis, neque in Aristotelis commentationibus, quicquam aut falsi aut ineruditi continet...! [18].

En un interesante y bien documentado artículo sobre el libro *Dios. La naturaleza de Dios* del insigne tomista P. R. Garrigou-Lagrange, O. P., escribía el P. Florentino Ogara, S. I., antes del discurso del Papa a la Gregoriana:

En una buena parte de la obra vamos juntos atacando los errores antiguos y modernos y vemos con placer cómo el autor va derramando luz sobre temas fundamentales. Sólo de vez en cuando se lanza alguna rociada contra Suárez o Escoto, no sin cierta insistente machaconería. ¿No fuera mejor mantener siempre el vuelo tan levantado y exponer limpiamente contra los heterodoxos, o contra los ciegos de buena fe, aquello en que los católicos convenimos respecto de estos grandes problemas, y no proponer como soluciones inconcusas las que libremente se discuten en el seno de la familia católica? Nos parece sinceramente que esta mezcla de argumentos ciertos y meramente probables desvirtúan el efecto de los primeros en el ánimo de hombres no preparados. Por mucho que el P. Garrigou-Lagrange quiera convencerse de su propia certidumbre, es claro que no se atreverá a decir que la única explicación admisible de la concordia de la gracia eficaz con la libertad es la que él expone con los bañezianos. Cuando,

[17] AAS, 45 (1953), p. 684-686. Utilizamos la traducción hecha por la Oficina de Prensa del Vaticano, que apareció en varias publicaciones.

[18] *Commentaria Ferrariensis in Summam contra Gentiles*, lib. II, cap. 79.

terminadas las disputas de Auxiliis, se impuso silencio a entrambas partes, quedó el campo libre para la discusión, pero ninguna de las partes quedó censurada, como tampoco a ninguna se adscribió la victoria. Defiéndase, pues, el uno o el otro sistema, conforme al leal sentir de cada teólogo, pero no se proponga como cierto o apodíctico lo que todavía está en tela de discusión... [19].

¿DISPENSA, PRIVILEGIO? — Es interesante lo que el P. Getino, O. P., decía en una polémica con el P. Villada, S. I. En la parte de su artículo titulada «La dispensa», escribe:

En lo que sí lleva razón [es decir, el citado P. Villada] es en admitir una dispensa para los jesuítas... Dícese que posteriormente obtuvieron los jesuítas dispensa para no estar obligados a seguir alguna de las otras tesis, puesto que todas les obligaban en el hecho de estar declaradas *principios mayores de Santo Tomás,* al cual por ley orgánica propia están obligados a seguir... Doctrinal, por su naturaleza, nos parece el «Motu proprio», aun cuando nada tenga de dogmático, en el sentido de invariable. Ley de la Iglesia es, iniciativa del Supremo Pontífice, y de un valor significativo y extensivo cual nunca puede tener una dispensa. La ley es algo orgánico, como la dispensa supone algo teratológico. La ley se da para el bien común, y la dispensa para el socorro particular... El legislador amoroso, para que la ley no se convierta en molde férreo, para que se adapte a los que estaban moldeados de otro modo, para evitar torturas, retortijones, desobediencias, concede la dispensa al disponer la ley. Esta dispensa concedida a los jesuítas no es, a juicio nuestro, más que un estado pasajero de adaptación, una caricia para hacerles entrar por el aro común... Bajo el arco glorioso de ese Syllabus [es decir, de las 24 tesis], que *ha de guardarse religiosamente,* pasarán todas, todas las huestes de la Iglesia católica y con gloria especial, por su sumisión en esta parte, las huestes aguerridas de la Compañía de Jesús. Que se haya tenido en cuenta su organización poderosa, admirable, es un bien e implica una salva de honor a ellos y a sus maestros antiguos [20].

Esta forma de dispensa, que creíamos muerta y sepultada desde años, la vemos resucitada en el P. Bandera, O. P., quien afirma que hubo «no poco desasosiego dentro de la Compañía', y que:

para calmarlas, la Congregación de Seminarios y Universidades, debidamente autorizada por Benedicto XV, mitigó la disciplina del Motu proprio *Doctoris Angelici,* declarando que las tesis no se imponían como obligatorias, sino como normas directivas, seguras. Poco después se promulgó el Código de Derecho Canónico, que en el canon 1366, 2, manda seguir a Santo Tomás. De nuevo surgieron dificultades y para resolverlas definitivamente el Prepósito General de la Compañía acudió a Benedicto XV pidiéndole que confirmase las libertades de

[19] FLORENTINO OGARA, S. I., *Gracia eficaz y libertad humana,* CIENCIA Y FE, 8 (1952), Nros. 31-32, p. 142.
[20] *El Syllabus Tomista,* La Ciencia Tomista, 16 (1917), pp. 188-190.

que en esta materia había gozado antes la Compañía: el Papa accedió a la petición... [21].

La historia auténtica desconoce que haya habido dispensa, mitigación, confirmación de privilegios en esta materia.

Es más, dice el P. Pelster S. I., está absolutamente claro que el suplicante excluía directamente la concesión de una dispensa o privilegio. Todavía más, declara, en cambio, expresamente al Papa que está dispuesto a prescribir las 24 tesis en la enseñanza si el Papa así lo desea. El fin de la pregunta era única y solamente conocer la «mens Legislatoris» [22].

A raíz de la encíclica *Humani generis*, un lector de la Revista Eclesiástica Brasileira propone sus dudas, y entre otras cosas dice:

Podemos seguir Escoto abertamente e afoitamente como preconiza a encíclica do Pe. Ministro Geral (dos Franciscanos) Perantoni? Mesmo os Franciscanos? Então o Papa tem duas atitudes, uma para nós e outra para os Franciscanos. Nós temos de seguir Tomás, vocês podem seguir a Escoto (N. N.).

Fr. Buenaventura Kloppenburg, O. F. M., termina así su larga respuesta:

A respeito do próprio B. Duns Scotus, que não é Doutor da Igreja, colecionou W. Lampen O. F. M., no opúsculo B. Duns Scotus et Sancta Sedes, uma longa série de declarações pontifícias, citando também numerosos Papas que simpatizavam e até professavam principios peculiares da Escola Escotista. «Tão sutilmente e tão bem tratou da Teologia, que nunca nada se encontrou em seus escritos que fosse errôneo» (Sixto IV), elogio que nem mesmo se pode aplicar a S. Tomás, mormente neste Ano Mariano, em que comemoramos o primeiro centenário da proclamação dogmática da Imaculada Conceição... Quando, pois, as nossas Constituições prescrevem: «In doctrinis philosophicis et theologicis scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant», não recebemos nenhum privilégio especial, nem a Santa Sé, aprovando-as, teve «duas atitudes» (como insinua o consultente), «ma è piuttosto una prescrizione al senso della lege», observa muito bem o sábio Cardeal Ehrle (La Scholastica e i suoi compiti odierni, 1935, p. 88) [23].

En el discurso de Pío XII a la Gregoriana no se encuentra ningún vestigio de dispensa, mitigación o privilegio.

El Papa alaba dos cosas en este punto: la fidelidad al Doctor Angélico y la libertad tan estimable para la investigación de las

21 *Pío XII y Santo Tomás*, l. c., p. 494.
22 A. c. p., 158.
23 *O Cânon 1366 § 2, ou a Obrigatoriedade de Santo Tomás*, Rev. Eclea. Bras., 14 (1954), pp. 123-126.

doctrinas. Estas son sus palabras:

De este modo, vuestros insignes autores y maestros juntaron maravillosamente una fidelidad constante al Sumo Doctor con la libertad tan estimable para la investigación de las doctrinas, libertad que nuestros predecesores León XIII y los que le siguieron en la cátedra de Pedro han querido que se conserve intacta.

Y para que nadie se llame a engaño, añade a continuación:

Sea, pues, lícito a cada profesor, dentro de los límites arriba señalados, que no se deben franquear, adherirse a cualquiera de las escuelas que en la Iglesia han adquirido derecho de ciudadanía; pero con esta condición: que distinga bien las verdades que todos deben abrazar, de los rasgos y elementos peculiares de cada escuela y que en su cátedra haga ver esta distinción, como corresponde a un maestro bien ponderado [24].

Claramente aparece que esta libertad no se restringe a un grupo de profesores o a una orden religiosa, es decir, no es una dispensa o privilegio, sino un bien común para todos: «Sea, pues, lícito a cada profesor...».

Algunos se fijan en la fidelidad a Santo Tomás, renunciando a la libertad; otros, abrazando la fidelidad, eligen la libertad «tan estimable para la investigación de las doctrinas» y que «León XIII y los que le siguieron en la cátedra de Pedro han querido que se conserve intacta».

LIMITES DE LA LIBERTAD. — ¿Cuándo tiene libertad el sabio católico para discurrir por su cuenta en filosofía y teología? La tiene solamente cuando no aparece con certeza la sentencia de Santo Tomás, así nos contestaban algunos tomistas rígidos.

El P. Santiago Ramírez, O. P., dice:

Cuando su neto pensamiento no consta evidentemente, sino que sus mejores intérpretes disienten entre sí, es lícito a cada cual, como dice Su Santidad Pío XII, buscar otros medios de averiguarlo, como la Historia y la Crítica, y, finalmente, seguir la interpretación que le parezca más verosímil y ajustada [25].

El P. Bandera, O. P., desarrolla ampliamente las mismas ideas. Dice que:

la libertad concedida por Pío XII es más restringida que la concedida por Pío XI: Este concedía libertad para seguir a los buenos autores católicos; el primero la concede para seguir a los buenos intépretes de Santo Tomás [26].

[24] AAS, 45 (1953), p. 686.
[25] Introducción general, *Suma Teológica*, T. I, ed. BAC, p. 176*.
[26] A. c. p., p. 515.

El P. Ramírez, O. P., vuelve a ocuparse, y esta vez extensamente, del tema. Cita las palabras de Pío XI:

At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur (Encyclica *Studiorum Ducem*...).

Luego prosigue:

Haec famosa istius Pontificis verba, quibus nonnulli frequenter utuntur, ac fortasse aliquando abutuntur, sane sunt intelligenda, atque interpretanda veniunt ex aliis posterioribus verbis eiusdem Pontificis, quin immo et successoris eius Pii XII: nam penes Romanos Pontifices ius est et potestas nedum proprias leges, sed et decessorum suorum, aliasve in Ecclesia statutas, authentice interpretari [27].

Más adelante dice:

Praesertim vero, data opera, interpretationem authenticam illorum verborum dedit Pius XII, qui libertatem illam intra doctrinam S. Thomae eiusque discipulatum agnoscit, quando scilicet interpretes bonae notae Aquinatis inter se dissident aut disputant, non autem contra doctrinam eius certam atque genuinam [28].

Esta explicación es inadmisible por muchas razones. Por de pronto es contra el contexto del discurso. En él el Papa había dicho:

simulque eorumdem decessorum Nostrorum monita Nostra facimus, quibus veri nominis in scientia progressum et legitimum in studiis libertatem tueri voluerunt.

Por tanto Pío XII confirma la libertad dada por sus antecesores, por Pío XI, y de ninguna manera la restringe.

Si es verdad lo que dicen estos autores, tendremos que toda opinión de San Buenaventura que no esté en consonancia con la de Santo Tomás no es segura, es peligrosa para la fe. Esto no se compagina con su nombramiento de Doctor de la Iglesia y con las muchas alabanzas que le han tributado los Sumos Pontífices. Benedicto XV dice: «Qui cum alter renunciatus sit cum Aquinate princeps scholasticorum et Seraphicus Doctor» [29].

27 *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, p. 159.
28 *Ibid.*, p. 161.
29 Cf. PELSTER, S. I., art. c. p. 153.

Las declaraciones que han emanado posteriormente de la Santa Sede están contra la interpretación rígida.

Es muy significativo lo que Pío XII dijo en su exhortación a los carmelitas en la audiencia del 23 de septiembre de 1951:

Tampoco hemos de regatear alabanzas al propósito que tenéis de ordenar de tal modo vuestros estudios filosóficos y teológicos, que nuestra encíclica recientemente promulgada *Humani generis* os sirva como de saeta que os marque el recto camino. No sin tristeza y sorpresa hemos sabido que algunos han llevado a mal este documento, como si en él hubiéramos querido coartar las investigaciones que exige el avance de los estudios y prohibir las opiniones peculiares que hasta ahora han sido libres en la discusión de las escuelas filosóficas y teológicas sin peligro de la fe. Los tales, o se engañan o engañan a los demás. Nuestra intención no fué impedir lo que es libre. Lo que quisimos, según lo exigía nuestro oficio apostólico, era distinguir algunas doctrinas erróneas e inmoderadas de la verdad católica tal como fué y será patrimonio común de la Iglesia, que hay que conservar íntegro y a cubierto y que supera a todas las edades y todas las formas de cultura [30].

Más claro todavía, si cabe, aparece esto en el discurso a la Gregoriana. Los párrafos que antes hemos transcrito no dejan lugar a duda. Pero hay más. Tenemos una declaración auténtica del tan citado canón 1366, 2 y de las famosas palabras de Pío XI.

Hemos visto cómo Pío XII distingue entre verdades que todos deben admitir y los rasgos y elementos peculiares de cada escuela. Hablando de las primeras le hemos oído decir:

Pero no hay que enumerar entre esos conocimientos, que exigen el asentimiento cierto de la mente, las opiniones controvertidas por grandes comentadores e insignes discípulos de Santo Tomás, cuando se trata de la verdad «puesta» en la naturaleza. No hablamos de las teorías sobre que se discute si pertenecen a la enseñanza del Doctor Angélico o cómo hay que interpretarlas; pasemos asimismo en silencio, por tratarse de cosas caducas, lo que es simple consecuencia del conocimiento imperfecto y exiguo que tenían los antiguos en torno a la física, a la química, a la biología y a otras ciencias semejantes.

Inmediatamente añade:

Que tal es el sentido del canon 1366, § 2, del Código de Derecho Canónico, en el cual se presenta a Santo Tomás como guía y maestro de todas las escuelas católicas, lo afirmó nuestro predecesor Pío XI por estas palabras: «Tengan, pues, todos por inviolable la prescripción del Código de Derecho Canónico según la cual los profesores deben dirigir los estudios de filosofía racional y de teología y la formación de sus discípulos conforme al método, a la doctrina y a los

[30] AAS, 43 (1951), p. 737. La traducción castellana la hemos tomado de *Ecclesia*, 11 (1951), p. 409.

principios del Doctor Angélico, y mantenerlos religiosamente; y de tal manera se atengan todos a esta norma, que puedan verdaderamente llamar maestro suyo a Santo Tomás. Pero ninguno exija de los otros más de lo que de todos exige la Iglesia, maestra y madre común; pues en las materias en torno a las cuales discuten en las escuelas católicas los más insignes autores, no hay que prohibir a ninguno que abrace la opinión que le parezca más probable (encíclica *Studiorum ducem*, 29 septiembre 1923, AAS, 15 (1923), p. 324, 1) [31].

La interpretación de Pío XII no sólo es restrictiva, sino que más amplia no puede ser.

DOCTRINA «TUTA». — El P. Bandera, O. P., prueba largamente que la doctrina de Santo Tomás es «tutissima». «Lo *maximum*, dice, in quod potest» el sistema de Santo Tomás es dejarnos *segurísimos* de la verdad. Luego su doctrina debemos definirla como *tutissima*» [32]. Termina su demostración con estas palabras:

Nosotros creemos que las aprobaciones de la Iglesia, sobre todo las preceptivas, dan alguna seguridad a la doctrina aprobada; y que, por tanto, la doctrina máximamente aprobada por la Iglesia goza de una *seguridad máxima*, o es *segurísima*. Si alguien negase esto, no guardaría el respeto debido al Magisterio de la Iglesia [33].

El P. Ramírez, O. P., viene a decir lo mismo. Afirma también:

Immo, vel ex eo solum quod Aquinatis doctrina ut mere tuta et secura approbetur quin hoc ipsum de aliis ei non cohaerentibus affirmetur, constat has dici non posse aeque tutas et securas [34].

«Aquí tenemos, dice el P. Pelster, S. I., la fundamental falta de lógica de que dos tesis opuestas no pueden ser «tutae», es decir, conformes a la fe. «Tutum» es una cosa distinta de «verum» [35].

Oigamos a Billot, el brillante profesor de la Gregoriana y paladín de las 24 tesis, sobre esta materia:

Fit igitur distinctio inter decreta quibus veritas speculativa infallibiliter definitur, et decreta quibus securitati doctrinae prospicitur, quin deveniatur ad for-

31 AAS, 45 (1953), p. 685 s.
32 A. c. p. 537.
33 Ibid., p. 538.
34 O. c., p. 146.
35 A. c., p. 151.

males definitiones... quid sit edere decretum quo non speculativa veritas definitur, sed securitati doctrinae prospicitur. Nihil enim aliud est quam decernere authentice, aliquam doctrinam esse tutam, hoc est consonam regulae fidei en saltem probabilitate quae sufficiat ut quis possit illam amplecti; vel e contra, aliquam doctrinam non esse tutam, seu esse discordem a regula fidei, idque iterum tali saltem probabilitate, quae non habeat adiunctam sufficientem probabilitatem de opposito... Sed in rigore loquendo id quod nunc tutum non est, praesertim in sensu composito decisionis, potest postea evadere tutum, si forte auctoritas competens, re iterum discussa et novis perpensis rationibus, aliam decisionem ediderit... [36].

Trae como confirmación el caso de Galileo [37].

Sin duda que ningún católico se atreverá a negar que la doctrina del Doctor Angélico es segura, segurísima, teniendo delante de los ojos las muchas y grandes alabanzas que le ha tributado y le tributa la Iglesia; pero de ahí no se sigue, como parecen indicarlo algunos, que todas y cada una de sus proposiciones sean segurísimas, como, por ejemplo, lo que dice de la concepción de la Sma. Virgen, ni que pueda darse alguna que otra sentencia diversa del Aquinate que no sea segura y aun más segura.

El P. Bandera, O. P., dice que

sería ridículo pensar que existan otras doctrinas no ya *más seguras*, pero ni siquiera *igualmente seguras* que la de Santo Tomás, máxime cuando se trata de doctrinas contrarias a él [38].

No vemos cómo estas afirmaciones, si se toman en un sentido absoluto y universal, pueden concordar con la enseñanza y la práctica de la Iglesia. Pío XII dirá en su discurso a la Gregoriana:

Sea, pues, lícito a cada profesor, dentro de los límites arriba señalados, que no se deben franquear [como hemos visto antes, se refiere a las verdades que todos deben tener], adherirse a cualquiera de las escuelas que en la Iglesia han adquirido derecho de ciudadanía... [39].

En este caso, admitidas las afirmaciones del P. Bandera O. P. la Iglesia, maestra infalible de la verdad, sería la fautora de una especie de laxismo doctrinal.

36 BILLOT, *De Ecclesia*, Romae, 1927, p. 445s.
37 Ibid., p. 447-449.
38 A. c., p. 538.
39 AAS, 45, (1953), p. 686.

GARANTIA DE VERDAD Y DE SEGURIDAD. — El P. Bandera, O. P., dice que:

la Iglesia declaró suya la doctrina de Santo Tomás con hechos y palabras *explícitas* [40].

Más adelante afirma:

La Iglesia hizo suya la doctrina de Santo Tomás y, por tanto, todos los elogios que se tributan al Santo, en realidad se dirigen a la doctrina de la Iglesia y a su autoridad docente; así como también, por la misma razón, quien impugna a Santo Tomás, impugna la doctrina de la Iglesia y lucha contra su autoridad docente [41].

Poco después dice:

Ahora comprendemos también la verdad de aquellas palabras, en que el B. Pío X tributó su homenaje supremo al Aquinate: «Si alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis Nostrive Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, *facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaeret,* aut iis haudquaquam reppugnare [42]» [43].

Después de explicar estas palabras, dice:

Luego la doctrina de cualquier autor o santo está *aprobada,* en cuanto coincide con Santo Tomás... la Iglesia se apropia lo que Santo Tomás enseñó y, por tanto, rechaza lo que a esas enseñanzas se opone [44].

En el último párrafo de su extenso artículo, dice:

Estas cosas queríamos decir a nuestros lectores para hacerles saber que junto con Santo Tomás va otro problema más grave, es decir, el problema de la autoridad docente de la Iglesia [45].

El P. Pelster, S. I., nota sobre esto:

La Iglesia docente tiene como garantía de verdad y rectitud no «un teólogo», ni de los primeros tiempos del cristianismo, ni de la Escolástica, ni de los tiempos modernos, sino el «Depositum fidei» contenido en las fuentes de la revelación y la asistencia del Espíritu Santo. Por ello, la Iglesia no puede tener la voluntad, y no la tiene, de variar en algo esta norma, instituída por el mismo Cristo, y sustituirla por otras normas. Por *esta* regla mide finalmente la Iglesia la doctrina del Santo Doctor, como la de cualquier otro Doctor de la Iglesia. La doctrina de un teólogo o filósofo cualquiera, en lo que toca a la fe, tiene

40 A. c., p. 539.
41 Ibid., p. 540.
42 *Doctoris Angelici,* AAS, 6, (1914) p. 338.
43 A. c., p. 541.
44 Ibid., p. 542.
45 Ibid., p. 543.

según la concepción de la Iglesia, como única norma definitiva, no la doctrina de Santo Tomás, sino la doctrina de la Iglesia, y esta doctrina de la Iglesia está medida por la norma establecida por el mismo Cristo. No es admisible científicamente dar a las expresiones de la autoridad eclesiástica sobre Santo Tomás un sentido que la Iglesia no les atribuye, porque no puede atribuirselo sin ponerse en contradicción consigo misma y con la norma instituída por Cristo [46].

Estas ideas del P. Pelster, S. I., parecen un maravilloso eco anticipado de las que enunciara en ocasión solemne Pío XII en el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana. Dice Su Santidad:

Ni aun del más santo y más ilustre doctor se ha valido nunca ni se vale ahora la Iglesia como de fuente original de verdad. Considera, sí, como grandes doctores a Santo Tomás y a San Agustín y les tributa grandes elogios; pero no tiene como infalibles más que a los autores inspirados de la Sagrada Escritura. Porque la Iglesia, intérprete y guardiana de la Sagrada Escritura por encargo divino y depositaria de la Sagrada Tradición que en ella vive, es precisamente la puerta de salvación y es fuente de verdad para sí misma bajo la protección y guía del Espíritu Santo [47].

Cabe advertir aquí lo que dice el P. Pelster, S. I., que «antes de llevar a sus últimas consecuencias las declaraciones, prescripciones y alocuciones [48] de la Santa Sede, hay que examinarlas bien, para del texto, del contexto, del motivo de la declaración y del stilus curiae deducir exactamente el sentido e intención del Maestro y del Legislador, y en los elogios, si se han de tomar en un sentido simplemente superlativo y exclusivo o únicamente en un sentido elativo» [49].

SUAREZ. — Conocido es el ambiente de recelo, desconfianza y poca estima en que cierto sector, que se tiene por la flor y nata de la ortodoxia, ahoga la figura de Suárez, cuya pluma, fecunda como pocas, estuvo durante largos años al servicio de Dios y de la Iglesia.

Viene a ser para algunos algo así como un autor vitando, cuyas obras alejan de las manos de los estudiosos para que no inficionen sus mentes.

46 A. c., p. 164s.
47 AAS, 45, (1953), p. 685.
48 Cf., F. HÜRTH, S. I., *Annotationes de pondere et momento theologico Allocutionum,* Periódica, 41, (1952), p. 245-249.
49 PELSTER, S. I., a. c., p. 155.

No tema el lector que vaya a reproducir ni parcialmente los innumerables testimonios de extremado elogio que durante el decurso de los siglos se le haya tributado.

Sólo me limitaré a nuestro actual Pontífice.

Cuando el 12 de octubre de 1947, con motivo del primer Congreso Mariano nacional argentino, oímos emocionados la voz augusta de Pío XII, la cita de un solo autor llegó a través del éter a nuestros oídos. El Papa dijo entonces:

Porque el pueblo argentino, como todos los pueblos cristianos, sabe —y vuestro congreso actual os lo ha repetido— que el culto a la Madre de Dios, por Ella misma profetizado cuando anunció: «Beatam me dicent omnes generationes», es un elemento fundamental de la vida cristiana. Efectivamente, ¿quién de los que por este mundo pasamos cargados con el peso de tantas debilidades y expuestos a tantos peligros, no tendrá necesidad de ayuda? Pues oíd al Doctor Eximio que os dice: «Tenemos a la Virgen abogada universal para todo, porque es más poderosa en cualquier necesidad que los demás santos particulares: Honrémosla, pues, reconociendo...» [50].

En el solemne documento de la definición dogmática de la Asunción de la Santísima Virgen, se recogen los mismos testimonios de muchos autores. Sólo dos no canonizados han tenido cabida en el mismo; los demás son santos. Uno de los dos, «en los comienzos de la Teología Escolástica», es «el pío Amadeo, Obispo de Lausana» [51]; el otro a quien cupo la honra de aparecer en uno de los documentos más importantes de los anales marianos, es Suárez. Con él se cierra la serie. Leemos en la Constitución Apostólica:

Contemporáneamente el Doctor Eximio, después de establecer como norma en la mariología que «los misterios de la gracia que Dios ha obrado en la Virgen no se miden por las leyes ordinarias, sino por la Omnipotencia de Dios, supuesta la conveniencia de ello en sí, y excluyéndose toda contradicción o repugnancia por parte de la Sagrada Escritura» (Suárez F. in tertiam partem D. Thomae, quaest. 27, art. 2, disp. 3, sec. 5, N.º 31), fundándose sobre la común fe de la Iglesia universal respecto a la Asunción, podía concluir que este misterio debía creerse con la misma firmeza de espíritu, con la cual se debía creer en la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen; y ya entonces juzgaba que estas dos verdades podían ser definidas [52].

[50] «El Pueblo», B. Aires, 14 octubre 1947, p. 1.
[51] Const. Apost. «Munificentissimus Deus», AAS, 42, (1950), p. 763. La traducción es según la Rev. Ecles. del Arz. de B. Aires..., sept. 1951, p. 320.
[52] AAS, ibid., p. 767; Rev. Ecles...., ibid., p. 323.

Hay algo más explícito y mucho más importante sobre el valor de Suárez.

En el discurso a la Gregoriana coloca el Papa al Doctor Eximio sobre el candelero y ¡con qué encomio! Dice:

Y no temáis que los estudios especulativos perjudiquen a las llamadas ciencias positivas. No hay oposición entre unos y otras; más aún, tanto más seguramente procederán los estudios especulativos cuanto más sólidamente vayan fundados en las ciencias positivas. Os sirvan de ejemplo el mismo Doctor Angélico, apasionado siempre de los conocimientos positivos, y entre los profesores de vuestro antiguo Colegio, Francisco Suárez, a quien justamente hay que tener por uno de los más ilustres teólogos después de Santo Tomás, y modernamente —séanos lícito recordar al menos uno—, el Cardenal Juan Bautista Franzelin, que cultivó con celo ambos géneros de estudios y los unificó admirablemente [53].

Recuérdese que Franzelin fué uno de los que juntamente con Suárez debían ser las víctimas de los que seleccionaron las 24 famosas tesis.

El Papa después de hablar de las verdades ciertas y de las opiniones libres y de la interpretación del canon de seguir a Santo Tomás, que hemos transcrito antes, prosigue así:

De este modo, vuestros insignes autores y maestros juntaron maravillosamente una fidelidad constante al Sumo Doctor con la libertad tan estimable para la investigación de las doctrinas, libertad que nuestros predecesores León XIII y los que le siguieron en la cátedra de Pedro han querido que se conserve intacta [54].

Sin duda, entre estos «vuestros insignes autores y maestros» están Suárez y Franzelin, de los que el Papa había hablado un poco antes con gran elogio. Por tanto, Suárez y Franzelin son discípulos fieles de Santo Tomás de Aquino.

El P. Bandera, O. P., dice:

De Santo Tomás hay muchos intérpretes o, por lo menos, muchos que se dicen tales. ¿A cuáles hemos de acudir? A los intérpretes de *buena nota,* responde Pío XII... [55].

En un detenido estudio concluye varios puntos: «Las palabras de Benedicto XV y Pío XI afirman con sobrada claridad que la Orden [es decir, la dominicana] ha sido siempre perfec-

[53] AAS, 45, (1953), p. 684.
[54] AAS, ibid., p. 686.
[55] A. c., p. 504.

tamente fiel a Santo Tomás» [56]. En «un punto concreto de capital importancia», la Iglesia les «asegura esa fidelidad». Se trata de la materia de gracia y predestinación [57].

Nadie puede dudar que los textos citados [es decir, de la Santa Sede] condenan como infieles aquellas interpretaciones (!) de Santo Tomás, que sean contrarias a la Escuela Dominicana: quien dice que la Escuela Dominicana es *fiel*, dice que la doctrina *contraria* es *infiel*, so pena de contradecirse a sí mismo.

Por tanto, deducimos nosotros: Suárez no es fiel a la doctrina de Santo Tomás, ni intérprete de buena nota, ya que, por de pronto, no admite las 24 tesis e impugna la predeterminación física. Esto no parece compaginarse con lo que hemos oído decir a Pío XII en su discurso a la Gregoriana.

El Doctor Eximio es ciertamente un discípulo fiel al Doctor Angélico, la cumbre más alta y armoniosa del saber filosófico y teológico; pero es un discípulo que sigue a su Maestro con los ojos abiertos, pues bien sabe que su Guía no es infalible y que ningún entendimiento creado es capaz de abarcar exhaustivamente toda la verdad. No renuncia a la justa libertad de apartarse de él, donde cree que falla; y de recoger toda partícula de verdad dondequiera que se encuentre, ya que toda verdad brota originariamente de Dios.

Otros puntos interesantes, que nos han sido sugeridos por la lectura de trabajos sobre este tema, los omitimos para no alargar más y porque creemos que algunos autores, si hubiesen escrito después del discurso del Papa a la Gregoriana, no habrían sostenido un criterio tan estrecho y exclusivista.

Quizá varias de las afirmaciones que no nos parecieron exactas fueron causa para que Su Santidad Pío XII, en su discurso a la Universidad Gregoriana, precisara con toda claridad los límites en que el filósofo y teólogo pueda moverse con toda libertad sin ningún peligro de la fe, sin menoscabo de la docilidad y la sumsión debidas a la Santa Sede y sin obstáculos para el legítimo progreso de las ciencias [60].

[56] Ibid., p. 511.
[57] Ibid., p. 511s.
[58] Ibid., p. 513.

Psicología, fenomenología y ontología

Por Ismael Quiles, s. i. — San Miguel

Toda ciencia está particularmente interesada en la dilucidación del valor de sus propios métodos. Pero la psicología, tal vez más que ninguna otra, debe afrontar este problema, porque el método psicológico afecta a la experiencia psicológica misma, experiencia de orden cognoscitivo o conciencial. He aquí por qué nos parece importante el estudio del valor del conocimiento psicológico. El problema lo vamos a dilucidar en relación con otros aspectos, que modernamente han ascendido al plano de primer interés en el campo filosófico: la fenomenología y la ontología.

Ante todo, debemos precisar algunas nociones afines con el concepto mismo de psicología, muy comunes en el lenguaje filosófico, pero con frecuencia revestidas de cierta vaguedad y confusión conceptual que es indispensable aclarar y precisar para nuestro objeto. Por lo menos, quedará asentado el contenido preciso que tienen, para nosotros, dichas nociones.

Lógico: es lo que se refiere al pensamiento en orden a que proceda sin error, con facilidad y metódicamente [1].

Real: es lo que se refiere a las cosas mismas.

Lo real puede ser *Ontico* y *Ontológico*. Lo *Ontico* es la cosa en sí, sin relación al conocimiento. Lo *Ontológico* es la cosa en sí, en cuanto dice relación al conocimiento.

Físico: es lo que puede ser percibido por la experiencia sensible.

Metafísico: es lo que trasciende la experiencia sensible.

[1] Santo Tomás, I, *Analíticos posteriores* - 1.

Racional: es lo que pertenece a la razón y a sus actos, especialmente al proceso discursivo o del raciocinio.

Con frecuencia se identifica lo *racional* con lo *metafísico*; pero, como vemos, no son conceptos coincidentes. Lo *metafísico* pertenece al orden *real,* lo *racional* al orden del conocimiento; lo metafísico puede ser aprehendido por un acto directo de intuición intelectual, que es conocimiento suprasensible; lo racional, en el sentido propio, es aprehendido por medio de un raciocinio. No hay, por tanto, coincidencia adecuada entre lo metafísico y lo racional. Tampoco la hay entre lo *metafísico* y lo *lógico,* aun cuando los mismos escolásticos los identifican con frecuencia. En no pocos manuales de escolástica se habla, por ejemplo, de la división de la distinción en *lógica o metafísica* y *real o física.* Así se viene a identificar lo lógico con lo metafísico y lo real con lo físico; como si solamente fuera real lo físico (lo sensible) y lo metafísico no fuera sumamente real y distinto de lo lógico. Asímismo, con frecuencia también se identifica lo *ontológico* con lo *óntico,* y se habla de las propiedades ontológicas, de las relaciones ontológicas y, en general, de lo ontológico como lo que se refiere al ser en sí mismo. En realidad, éste es el uso tradicional del término *óntico.* Pero modernamente se está introduciendo el término *óntico* para designar los aspectos del ser o de la realidad en sí misma considerada, y lo *ontológico* para designar o bien la ciencia del ser, o bien al ser en cuanto dice relación al conocimiento (*onto-logos*).

Todavía debemos recordar otras nociones elementales, pero útiles para nuestro propósito.

El conocimiento puede ser *inmediato* y *mediato.* El primero es la percepción *directa* del objeto y se llama también *intuitivo* y *experimental.* El segundo es la percepción del objeto por medio de otra operación cognoscitiva previa, ya sea propia del sujeto (conocimiento abstractivo y discursivo), o por ciencia recibida de otro (por el testimonio ajeno).

Experiencia es un conocimiento *inmediato.* Si se trata de un objeto del orden sensible será una *experiencia física*; si el objeto es de orden suprasensible o no perceptible por los sentidos, será una *experiencia metafísica.*

Estudiemos ahora lo que se refiere al valor del *conocimiento psicológico* y su relación con la *fenomenología* y la *ontología.*

La psicología estudia todo lo que se refiere al alma, a la psique. Por lo tanto, debe estudiar la naturaleza y la actividad del alma, especialmente del alma humana. Aunque el término *alma,* en Aristóteles «enteléqueia», abarca la vida en general, la *psicología* se restringe generalmente al estudio del *alma sensitiva e intelectual,* que es propiamente llamada *alma.* Generalmente, se distingue entre *psicología experimental* y *racional.* En la *psicología experimental* se estudian los fenómenos puramente sensibles y, con preferencia, los que pueden ser objeto de observación externa y, en consecuencia, estudiados en forma de experimento científico, para ser numerados y medidos y descubrir las leyes por que se rigen. Se trata, por lo tanto, de un conocimiento propiamente *experimental* y del orden *físico,* en el sentido que hemos dado al término *físico* anteriormente.

La *psicología racional,* llamada también *deductiva,* es la que, partiendo de las manifestaciones o actividad psíquica, *deduce* la naturaleza y propiedades del alma. Esta parte de la psicología se llama también *psicología metafísica,* pero con cierta impropiedad, a nuestro parecer. Porque, entre la psicología propiamente experimental y la racional (deductiva), existe otro plano de conocimiento psicológico que no es sensible ni racional (o deductivo), sino que, por una parte, pertenece al orden *intelectual, metafísico, suprasensible* y, por otra, alcanza su objeto *inmediatamente* y, por lo tanto, es *experimental*: es una *experiencia intelectual,* de vivencias superiores, que no pueden ser reducidas a experiencias sensitivas. Esta parte de la psicología desborda lo que generalmente se considera como psicología experimental (puramente sensible y observable exteriormente), y la psicología propiamente racional o deductiva. La psicología experimental intelectiva tiene como objeto la descripción de las vivencias superiores y de su contenido. Como se ve, esta psicología pertenece al orden metafísico y alcanza en forma inmediata el plano de lo óntico.

Se presenta ahora *el problema de la objetividad de las experiencias de orden psicológico,* especialmente en cuanto son objeto del conocimiento propio del sujeto conociente, tanto si se

trata de una experiencia de orden sensitivo, como de una experiencia superior, v. gr. de orden intencional, afectivo o volitivo.

Las experiencias psicológicas pueden considerarse desde dos puntos: primero, en cuanto se refieren a la descripción de la naturaleza, de los mecanismos y procesos propios de nuestras facultades subjetivas; plano puramente *psicológico*. La filosofía que reduce todo el valor objetivo de nuestras experiencias a procesos propiamente psicológicos es lo que se conoce como *psicologismo puro*. Para esta filosofía, la metafísica y la ontología son imposibles. Pero debemos atender a la posibilidad de que nuestras experiencias psíquicas, tanto en el orden sensitivo como en el intelectual, estén en relación con un objeto de las mismas, es decir, que tengan un *valor objetivo*. Ahora bien, este valor objetivo puede todavía considerarse en un orden puramente ideal, y entonces recaemos en un idealismo metafísico y en una fenomenología a la manera de Husserl; o bien tales objetos se consideran como propiamente ónticos y, en tal caso, el conocimiento y experiencia psicológica tienen un valor real y la fenomenología que en ellos se funda será una fenomenología realista u *ontológica*.

El problema que nos interesa es, precisamente, éste: ¿Tienen nuestros conocimientos y experiencias psicológicas un valor objetivo existencial, es decir, nos dan realidades existentes, o solamente se mantienen en el puro psicologismo, o, a lo más, nos dan objetos ideales no existentes?

Como quiera que nuestras experiencias psicológicas se dan siempre en el plano de la conciencia, como aparecer en la conciencia o como fenómeno de conciencia, debemos referirnos a la *fenomenología*, que modernamente se ha dedicado al aspecto del conocimiento filosófico en general, como *aparecer en la conciencia*. La fenomenología, según su fundador, se limita a la descripción de las esencias, es decir, de los objetos trascendentes, pero como puros modos de conciencia, es decir, como apariencias o aparecer en la conciencia (fenómenos), prescindiendo de su valor real existencial. Pero la fenomenología, a pesar de la interpretación de tendencia idealista de Husserl, ha tomado también una dirección *realista*. Así la han entendido no pocos de los representantes del existencialismo: a nuestro parecer, Heideg-

ger y, ciertamente, Gabriel Marcel y los existencialistas cristianos han utilizado el método fenomenológico con un sentido realista y ontolgógico. La apariencia o el aparecer en la conciencia será ya, no una pura manifestación conciencial, sino la manifestación de la cosa misma, de la *realidad presente* en el campo de la conciencia. La fenomenología, pues, tiene un doble sentido: idealista y realista. Pero, precisamente, éste es el problema que se plantea la fenomenología y que está íntimamente relacionado con el conocimiento y la experiencia propiamente psicológica. Si se resuelve negativamente, la fenomenología queda en un plano estrictamente fenomenológico. Si se resuelve afirmativamente, la fenomenología alcanza ya el plano de lo real y, por lo tanto, tiene valor ontológico.

Estudiemos ahora, en particular, la posibilidad o el hecho del valor ontológico de nuestras experiencias psicológicas y de la fenomenología aplicada a la descripción de dichas experiencias.

a) En primer lugar, *nuestra actividad psíquica sensitiva,* especialmente cuando se trata de sensaciones internas, tiene un *valor ontológico* innegable. Existe una relación tan íntima de inmediatez entre nuestra sensación y nuestro conocimiento o conciencia de ella, que no es posible dudar de su valor ontológico. La prueba está siempre a nuestro alcance, pues podemos repetir el experimento cuantas veces queramos y comprobarlo en nuestra vida cotidiana. Lo psicológico alcanza aquí el plano de lo ontológico y físico y tiene un valor ontológico, por cuanto es un conocimiento de la realidad de orden físico.

b) Nuestra *actividad psíquica intelectual,* por la cual percibimos la existencia de nuestra actividad intelectiva, volitiva o afectiva superior y del «yo» sujeto de dicha actividad, pertenece también, según hemos indicado, al orden psicológico experimental, por cuanto se trata de conocimientos inmediatos, y hemos definido como experimental todo conocimiento inmediato. Por lo mismo que se trata de un conocimiento inmediato, no es posible tampoco poner en duda su valor objetivo. La percepción que tengo de mis actos intelectivos, de mis voliciones y de las afecciones de mi espíritu, están inmediatamente presentes a mi facultad cognoscitiva. Hay identidad, yendo todavía más lejos,

entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, cuando se trata de la percepción del propio «yo». No es posible, por lo tanto, poner en duda el valor objetivo de esta percepción. Nuestra actividad psicológica intelectual y la fenomenología que de ella construímos están en contacto inmediato con su objeto, que es *realidad inmediatamente presente a la conciencia.* Tiene, pues, en tal caso, el conocimiento psicológico y fenomenológico un valor ontológico. Creemos que éste es un caso evidente de coincidencia entre psicología experimental (superior), fenomenología y ontología.

Pero todavía más: no sólo estamos en contacto con lo ontológico por medio de esta experiencia psicológica, no solamente sobrepasa la fenomenología el plano del puro aparecer en la conciencia, llegando hasta lo ontológico, sino que nos encontramos en un plano *suprasensible,* superior a la experiencia sensitiva o física, y por ello alcanzamos también un plano *metafísico.* Nuestra experiencia del acto libre, nuestra percepción consciente de nuestro libre actuar, va más allá del plano puramente sensitivo, ya que se trata de una actividad de orden *inmaterial.* Por lo mismo, la psicología experimental no puede, en este caso, aplicar métodos técnicos, que inmediatamente capten y regulen el proceso de la libertad. Lo mismo digamos acerca de la percepción del propio «yo», reflexivamente conocido. Estas experiencias, aun cuando son propiamente psicológicas, porque pertenecen al plano de la conciencia y pueden ser analizadas como tales, sin embargo son *suprasensibles* y, por consiguiente, *metafísicas.* Esto nos indica que en el plano del conocimiento psicológico inmediato superior o intelectivo coinciden lo psicológico, lo fenomenológico, lo ontológico y lo metafísico.

c) Extendamos todavía el plano o el campo adonde alcanzan nuestras experiencias psicológicas, la penetración en el campo ontológico de la actividad psíquica. Nuestras experiencias psicológicas superiores se dan con una riqueza y complejidad de contenidos, que no se agotan en la percepción del sujeto de la actividad y de esta actividad como puro conocimiento o volición. *Va acompañada de otras experiencias mucho más complejas y que importan captaciones de valores ontológicos o amplia-*

ción de nuestro campo ontológico de percepción. Tal es, por ejemplo, la percepción o experiencia de lo Absoluto, frecuentemente señalada por los grandes filósofos de la introspección psicológica, especialmente a partir del que, en forma tan brillante, practicó, tal vez el primero, el método de la introspección: San Agustín. En nuestra actividad cognoscitiva y afectiva traspasamos el plano de la pura contingencia de nuestro ser y obrar humano, y percibimos un fundamento absoluto y trascendente que está presente a nuestra contingencia, pero, a la vez, la supera. Con este Absoluto entablamos una relación personal, expresada principalmente en un diálogo interno, que matiza nuestra vida por el misterio y la religiosidad. Como en otros trabajos hemos sostenido, esta percepción tiene un carácter de inmediatez y validez ontológica y, por tanto, aun cuando sean experiencias psicológicas y realicemos el análisis fenomenológico de las mismas, en este caso no se trata ya de una pura psicología y una fenomenología sin contenido real, sino que la psicología, como la fenomenología, alcanza también en este plano lo ontológico, la realidad, trascendiendo más allá de lo puramente contingente.

d) A nuestro parecer, todavía debemos extender el alcance de nuestras experiencias psicológicas inmediatas a la percepción de *la realidad de las otras personas,* de los otros «yo». Es cierto que en este caso tal percepción participa, a la vez, de una experiencia física o sensible y metafísica o suprasensible, es decir, se trata de una experiencia *mixta.* Pero nos parece que la mejor explicación, tal vez la única satisfactoria, de nuestro conocimiento y de nuestra comunicación con los otros «yo» sea la de una *percepción inmediata.* No creemos que exclusivamente lleguemos a la certeza de la existencia de las otras personas apoyados en la deducción, en el principio de causalidad. Es una comunicación muy compleja la comunicación espiritual entre los seres espirituales. En el hombre, que es material y espiritual, influye a la vez un doble tipo de conocimiento, pero no creemos que pueda llamarse en ninguno de los dos casos conocimiento mediato. Naturalmente, sabemos que muchos autores modernos y de la filosofía clásica sostienen la mediatez de nuestra percep-

ción del mundo exterior y de las otras personas. Pero nosotros creemos que ni nuestras sensaciones externas o internas, ni nuestras percepciones intelectuales son un medio de comunicación interpuesto como una muralla, a través de la cual se nos trasmiten conocimientos de objetos que están del otro lado de dicha muralla, sino más bien un medio transparente en sí mismo, a través del cual nos acercamos a los objetos en sí mismos.

e) Avancemos un último paso. Hasta ahora nos hemos puesto en contacto con objetos sensibles (físicos) y suprasensibles (metafísicos) por medio de nuestras experiencias psicológicas. Pero todos estos objetos son *individuales*. Nuestros conocimientos eran, consecuentemente, conocimientos *individuales*, es decir, que no superaban el plano de lo individual. Nos preguntamos *si es posible llegar, en virtud de las experiencias que hemos enumerado, hasta las «esencias»*, hasta lo absoluto del ser que se nos manifiesta. Como se ve, planteamos ahora el problema del conocimiento de la esencia del ser, más allá de su pura individualidad y de su devenir existencial.

Esta dificultad proviene, en primer lugar, de una excesiva separación entre la actividad del ser y la esencia del ser. Es cierto que todo ser tiene su esencia y de acuerdo con ella existe y obra. Asimismo, debemos admitir una diferencia entre el devenir del ser y su esencia, y que dicho devenir se apoya en y emana de la esencia. Esencia significa manera necesaria y propia del ser de un individuo determinado, y generalmente se entiende aquella manera necesaria y propia del ser por la cual este individuo se halla en una especie determinada de seres. Esencia y especie son lo mismo en la filosofía clásica.

Ahora bien, si yo percibo el ejercicio de mi libertad, mi actividad libre, no percibo la libertad en abstracto, sino que percibo un acto libre; ni percibo este acto libre con independencia de todo sujeto, sino que percibo en concreto *el «yo» actuando libremente*. Esto nos significa que percibimos el *«yo-libre»*, no como algo extrínseco al «yo-mismo», sino perteneciente a su *ser;* en otras palabras, percibo el *ser-libre* en concreto, que posee la libertad como característica propia, lo cual es una percepción de la esencia de este ser en cuanto libre. Estamos, pues, en una

percepción *ontológica* de este aspecto *absoluto,* de este ser. Lo mismo digamos cuando se trata de otras experiencias, del conocer, del estar en el mundo, etc., etc. Toda percepción que tiene el carácter de *necesidad ontológica,* unida indisolublemente a un sujeto, nos da la percepción de la esencia de dicho sujeto y de la consiguiente universalidad en los sujetos como éste. Necesidad es percepción de esencia, y si se trata de notas comunes, de universalidad. Esto es, sin duda, lo que quieren expresar, a nuestro parecer acertadamente, aun cuando pueda ser una paradoja en la terminología clásica, algunos autores modernos cuando hablan de la percepción inmediata del *universal concreto.*

Hemos indicado apenas, sin poder hacer ulteriores desarrollos y fundamentaciones, el valor y la extensión que puede alcanzar el conocimiento psicológico propiamente tal. Sus conexiones y su coincidencia con el conocimiento fenomenológico y con la ontología y la metafísica. A nuestro parecer, las consideraciones precedentes son *una respuesta* para aquellos que suponen que, *por las experiencias psicológicas y por el método fenomenológico, nunca se puede superar el plano de la conciencia o del devenir individual de los entes.* Tal como acabamos de describirlo, nuestras experiencias psicológicas y el método fenomenológico llegan a superar el puro devenir fenoménico, alcanzando el plano óntico; y superan también la pura contingencia e individualidad, llegando hasta el conocimiento de las esencias y de la trascendencia del Ser Absoluto. Me complace terminar este estudio con una observación que, al parecer, estaba patente en el *Coloquio Fenomenológico* sostenido en Bruselas del 12 al 14 de abril de 1951: que la fenomenología como método *presupone* una opción entre el idealismo y el realismo. El problema puede aplicarse a todo tipo de conocimiento. Pero, así como al problema general del conocimiento respondemos que esta opción solamente puede tener lugar en un sentido realista, si atendemos a la estructura misma del conocimiento y a las condiciones concretas en que éste se nos presenta, de la misma manera la fenomenología, si atiende a su carácter de conciencia y de intencionalidad, *tal como en concreto se manifiesta,* solamente puede tener una opción previa, o mejor, un apoyo y explicación y fundamento único, el de la realidad, el de lo óntico, el ser. La in-

tencionalidad de la conciencia se apoya en la intencionalidad del ser mismo. Uno de los asistentes al Coloquio Fenomenológico ha hecho esta observación acertadamente:

«Es la intencionalidad del ser mismo, el cual, en su surgir orientado, es el primero y absoluto autor que pueda producirse, la primera fuente de donde pueda proceder todo lo que sea conciencia o vida intencional»[2].

Nuestra conclusión es que, entre la *psicología* generalmente llamada *experimental* y la *psicología propiamente racional,* existe un plano psicológico intermedio, la *psicología del conocimiento intelectual inmediato,* que tiene como campo el análisis de nuestras experiencias psicológicas, cognoscitivas, volitivas y afectivas; que en este campo se dan la mano, con el mismo derecho, la psicología, la fenomenología, la ontología y la metafísica; y que este plano es el más fecundo para la experiencia filosófica del hombre.

[2] MAX MÜLLER, *Crise de la Métaphysique,* p. 115. Desclée, De Brouwer, París, 1953.

El pensamiento filosófico venezolano en los siglos XVII y XVIII

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

El Dr. Juan David García Bacca ha publicado una *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano* (*Siglos XVII y XVIII*) [1]. Es una contribución valiosa al movimiento de revalorización de la filosofía en la época hispánica americana que se viene observando en estos últimos años. Aquella filosofía que, durante el siglo pasado y en los primeros decenios del presente, se consideraba como carente de interés, sin que nadie se dignara mencionarla (en gran parte porque no se la conocía), va recobrando ahora su puesto propio, merced a estudios recientes sobre las personas y las obras, que demuestran cierta originalidad de pensamiento y, en todo caso, un trabajo serio y disciplinado en el conocimiento y exposición de la filosofía y la teología escolásticas. En este movimiento podemos citar, ante todo, al R. P. Guillermo Furlong, S. I., quien en la región del Río de la Plata realizó interesantes estudios sobre el tema; nosotros mismos estamos interesados en esta dirección. En Méjico debe nombrarse al Dr. Oswaldo Robles. En Perú al historiador R. P. Vargas Ugarte S. I. Ahora sumamos a los estudiosos de la filosofía del período hispánico en América al Dr. Juan David García Bacca, con un aporte de verdadero valor para el conocimiento del pensamiento filosófico venezolano, área no estudiada hasta el presente.

Los autores, cuyos textos se han seleccionado y traducido en la presente Antología, son venezolanos o relacionados con el actual territorio de Venezuela. Por cierta coincidencia, casi todos ellos son franciscanos escotistas: Fray Alonso Briceño; Fray Agustín de Quevedo y Villegas; Fray Tomás Valero; Fray Antonio Navarrete; a ellos agrega el selector otro nombre de un laico español, que visitó la tierra venezolana a principios del siglo XVIII: Salvador José Mañer.

Para cada uno de estos autores ha preparado G. B. sendos *Prólogos históricos*, en los cuales reúne los datos escasos que, avaramente, nos da la historia.

[1] JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano* (*Siglos XVII y XVIII*). Introducciones sistemáticas y prólogos históricos. Selección de textos y traducción del latín al castellano (16 x 23; 522 págs.). Biblioteca venezolana de cultura. Colección «Andrés Bello». Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas, 1954.

Esta, en general, no es muy pródiga para con los filósofos de nuestro período hispánico. Por eso es tanto más apreciable toda referencia que sobre ellos pueda concretarse. La figura de Fray Alonso Briceño es ya muy conocida entre los que se han ocupado de la historia de la Filosofía mal llamada colonial. En cambio, los nombres de Quevedo y Villegas, Valero y Navarrete no los habíamos visto citados hasta ahora. Esta antología tiene, tratándose de ellos, una originalidad particular.

Además de los *Prólogos históricos*, el Dr. G. B. ha tomado también sobre sí un concienzudo trabajo, redactando *Introducciones sistemáticas* a cada uno de los autores, con el objeto de preparar al lector para la comprensión de los textos escolásticos, que de suyo resultan poco inteligibles a quienes no están acostumbrados a su terminología y problemática. La finalidad de estas introducciones es, por tanto, muy laudable, y están hechas de asiento. Asímismo, tiene peculiar interés el introductor en mostrar la conexión entre el pensamiento y los problemas de estos escotistas y la filosofía de nuestro tiempo. Ve coincidencia de preocupaciones y aun de espíritu, que trata explícitamente de subrayar:

«Recordemos que el caudal de la filosofía medieval que pasa y aun parte de Escoto y su escuela, es el que, tras más o menos vueltas y meandros, ha llegado, y aun dirigido, la filosofía moderna. Escoto influye poderosamente en el Cardenal Dominico Cayetano; decisivamente en Suárez; Suárez en Descartes y, por éste, en Espinoza, Leibniz, Kant... y estamos en nuestros días» (p 13).

Más aún, la vinculación se extiende hasta el horizonte existencialista actual:

«Colocados, pues, en los grandes temas de la filosofía moderna, inclusive en la temática existencialista, y mirando retrospectivamente hacia Briceño, Quevedo Villegas y Valero, la selección quedaba hecha. Temas como esencia y existencia, principio de individuación, unidad, identidad real y formal, concreción, eran, sin más, atraídos por el imán de la filosofía moderna; aún más, el modo como Escoto y los escotistas venezolanos tratan los temas lleva directamente a su planteamiento existencialista» (p. 13).

Nos parece de sumo interés esta conexión de los escotistas venezolanos con el pensamiento de hoy, inclusive con el existencialismo. Nosotros mismos hemos subrayado más de una vez los antecedentes que éste tiene en ciertos temas de la filosofía escolástica, particularmente en Escoto y en Suárez, que han valorizado lo individual y concreto más que la escuela tomista, y se han aproximado a un realismo más completo, suprimiendo ciertas abstracciones y distinciones que no parecen responder a la experiencia real. Sin embargo, creemos que G. B. ha llevado las conexiones lógicas entre el pensamiento de los escotistas venezolanos y la filosofía moderna más allá de lo que la lógica misma exige o permite. Varias de las ilaciones están, a nuestro parecer, desenfocadas, y no pueden responder al auténtico pensamiento de los escolásticos en la época hispánica, que se está analizando. Así, por ejemplo, en la Introducción a Briceño, no podemos comprender la discriminación que hace entre el orden natural y el orden sobrenatural en lo que atañe al planteamiento de la distinción entre esencia y existencia. Según G. B., en un planteamiento puramente filosófico, cual es el que se propondrían Escoto, Ockam, Briceño, Suárez..., en que la metafísica dejaría de ser tratada «como esclava de la teología», no puede admitirse la distinción real entre esencia y existencia; en cambio, S. To-

más, por haberse situado no en el plano puramente filosófico y natural, sino en el sobrenatural y teológico, apoyado en el concepto de creación, se habría visto obligado a afirmar la distinción real (p. 32-33). Creemos que este problema es enfocado desde el mismo punto de vista por una y otra escuela, influyendo igualmente el pensamiento griego y el cristiano. Hasta cierto punto, el concepto de «creación» gravita más decididamente en Escoto y en Suárez que en S. Tomás. Para Suárez, por ejemplo, la verdadera razón de la limitación se halla precisamente en que la existencia es «recibida de otro». No creemos que ningún filósofo escolástico admita la idea propuesta por G. B. de que «la existencia pertenece al orden sobrenatural» (p. 35-40). Tanto el orden de las esencias como el de la existencia, se halla, para todos los escolásticos, dentro del orden de la naturaleza.

Menos apropiado nos parece todavía el enlace que, en la misma Introducción a Briceño, trata de buscar con el existencialismo extremo de nuestros días (Sartre), atribuyendo a aquél algunos antecedentes lógicos, y aun la afirmación de que la existencia, identificada con la esencia realmente, le da a ésta una independencia de la causa primera. Cuando Briceño dice que la esencia, «*salida ya de su inclusión en la eminencia de las causas, y prescindiendo de cualquier otra cosa realmente distinta, tiene eso mismo de no estar bajo el poder de las causas, como es claro por los términos mismos*», no pretende decir que la esencia existente sea en todo independiente de la causa primera, pues supone que la esencia, identificada con la existencia, ha partido eficientemente de aquélla y sigue siendo conservada. El hecho de que la esencia sea de por sí su acto entitativo, su actualidad participal, no indica que se tenga como no-creada, no-producida, no-dependiente, sino que lo que es, lo es por su entidad recibida directamente de Dios, y no en virtud de otra entidad o actualidad distinta de sí misma. En una palabra, la existencia, que es la propia actualidad, para todos los escotistas y para Suárez, es recibida, creada, dependiente. En consecuencia, no se le puede dar a este texto el sentido que le otorga G. B., haciéndolo coincidir con el de Sartre, para quien la esencia o la existencia llega a «tomar su ser sobre sí, independizarse del Creador, cerrarse sobre sí, recobrarse» (p. 42-43).

Tampoco nos parece exacta la aproximación entre Briceño y Sartre, en torno a la posibilidad y su fundamento. G. B. ve nada menos que el pensamiento sartriano —la existencia es anterior a la esencia— en los textos de Briceño, quien está repitiendo todo lo contrario. El mismo texto aducido por G. B. no expresa tal idea. Briceño dice:

«*La existencia, antes de que exista, no repugna el que exista; pero negamos que de ello se pueda concluir que la existencia sea formalmente ente posible o en potencia, aunque sea ella lo connotado por la posibilidad de la esencia; porque la no-repugnancia a existir, que sigue al concepto de existencia, no es por modo de acto primero o de potencia contraíble, sino por modo de acto segundo y de forma contrayente. De donde resulta que la existencia, antes de que esté producida, no es esencialmente ente posible, ya que la potencialidad del ser no consiste en una no repugnancia cualquiera a ser, sino en la que es por modo de ente en potencia, en cuanto contraíble por un acto entitativo y existencial, y no por modo de acto último positivo, contrayente a posición la posibilidad de la esencia*» (citado por G. B. en p. 44; correspondiente al Art. IV de la *Disputación Metafísica sobre la esencia y la existencia*).

Lo que quiere significar Briceño en este texto no es que la posibilidad sea posterior a la existencia ni que la esencia, en cuanto ser posible, esté condicionada por la existencia, sino simplemente que entre el ente posible o en potencia, que es la esencia, y el actual ejercicio de la existencia, no puede intercalarse una nueva posibilidad, una nueva forma que dé a la esencia el ser posible, o una nueva forma que fuera la posibilidad de la existencia (distinta de la posibilidad de la esencia), «por modo de acto primero o de potencia contraíble». Es cierto que Briceño niega que la no-repugnancia a existir sea un acto primero o potencia contraíble, sino más bien acto segundo y forma contrayente, pero debe observarse que esta «no-repugnancia a existir» no constituye al ente posible simplemente hablando, sino que acompaña tanto al ente posible como al ente actual, porque de ambos se puede decir que no repugna que exista. Esta no-repugnancia a existir acompaña a la existencia como una especie de acto segundo o no contrayente, pero no constituye lo más formal de la posibilidad, la cual consiste en la no-repugnancia a existir juntamente con la negación del mismo y propio acto segundo de existir, todo lo cual constituye al ser en potencia. Briceño claramente afirma que el ente posible (la esencia) es anterior a la existencia, y repetidas veces. Véase cómo distingue las dos negaciones del ser en potencia y cómo señala cuál es la característica que constituye al ser en estado de potencia:

«lo posible, en cuanto ser en potencia, importa doble negación: la negación de no-repugnancia a existir, y la negación del mismo y propio acto de existir; de donde resulta que, al sobrevenir la existencia, solamente desaparece la segunda negación, que es la que constituye el ser en estado de potencia, pero no se quita la primera negación de no-repugnancia a existir; ya que lo que formal y propiamente existe, no repugna que exista, lo que es evidentísimo». (*Disputación metafísica sobre la esencia y la existencia creadas,* Art. IV, n. 22, en la selección y versión de G. B., p. 94).

Y, a continuación, repite que la esencia, como tal, constituye ya el «ente posible», cuando todavía no existe o no ha recibido el acto de existir:

«O bien la existencia consiste en el actual ejercicio de posición, o que no se distingue del concepto mismo de ente posible, en cuanto posible; lo que es totalmente absurdo, ya que ente en acto y ente en potencia dividen al ente como dos miembros concluyentes y totales» (*Ibid.* p. 94).

Donde claramente afirma que debemos distinguir, por una parte, la «existencia» como actual ejercicio de la posición y, por otra, el «ente posible» en cuanto posible. Pero la posibilidad se halla precisamente de parte de la esencia, la cual es el ente posible:

«La esencia, en fuerza de su propio concepto, o implica la referencia formal a su posibilidad de existir, o no; si no, luego la esencia, en cuanto esencia, y en cuanto que implica la conexión entre los predicados esenciales, no es formalmente posible respecto de existir; lo que es absurdo, ya que animal racional, en cuanto tal, dice respecto a una existencia potencial o a la no-repugnancia a existir, sin que se interponga otro concepto alguno entre esencia posible y ejercicio actual del existir» (*Ibid,* p. 94).

Lo que quiere excluir Briceño es que, entre la posibilidad propia de la esencia y el ejercicio actual de la existencia, se interponga una posibilidad ajena a la esencia y propia sola de la existencia. Por eso afirma que no hay un pri-

mer acto de la existencia antes de que esté producida, que la existencia no es ente posible, por cuanto el ente posible es la esencia misma. La repetición de la idea es casi excesiva en Briceño:

la esencia tiene no solamente una aptitud (posibilidad) «fundamental», sino «formal». Las creaturas que nunca han existido tienen posibilidad formal de existir: lo contrario «va contra la mente de todos los teólogos» (*Ibid.*, p. 95); entre la esencia en cuanto quididad de la cosa y el ejercicio actual de la existencia no es posible que se interponga otra forma o cuasi forma, que sería el acto existencial posible (*Ibid.*, p. 96); el ser que pasa de la no-existencia a la existencia es solamente la esencia, porque la existencia no es la que da tal paso (*Ibid.*,) etc., etc.

Así que en manera alguna nos parece pueda atribuirse a Briceño la idea de que *la posibilidad no precede a la realidad, sino que la sigue* (p. 44), ni siquiera respecto de la existencia abstractamente considerada. En este punto, Sartre no es hijo, ni natural, en verdadera lógica, de Briceño, como ni de Escoto, ni de Suárez, aun marginando consideraciones a la moral y a la fe.

En consecuencia, no es posible admitir la conclusión de las páginas 46-47:

«En la ontología escotista, y existencialista —en F. Mayron (m. 1325), en Briceño—, la existencia no es posible antes de ser real; y como se identifica con la esencia, el ser real no es posible antes de ser real. La discontinuidad es completa. Y podemos hablar tomando el ejemplo de la física moderna, de *salto óntico*».

El raciocinio nos parece que no concluye. Prescindiendo de la comparación con la física moderna, y de si en ella existen o no esos *saltos* (cosa que todavía es cuestionable), ciertamente el argumento sobre Briceño y los escotistas no se puede construir como lo hace G. B. Podríamos decir mejor: la esencia, según los escotistas, es posible antes de ser real; y como se identifica con la existencia, el ser real es posible antes de ser real, y en ese caso no hay salto óntico, sino el paso normal de la posibilidad a la realidad. La posibilidad de la existencia no es otra que la posibilidad de la esencia misma. Este creemos ser el verdadero pensamiento de Briceño, que no tiene conexión alguna con el existencialismo. Dejando otros textos, nos dirá:

«lo que es ente en potencia, o posible de existir, no es la existencia sino la esencia, ya que la posibilidad connota propiamente la posibilidad de la esencia...» (p. 96).

Y, a mayor abundamiento, nos habla de los ángeles posibles, que no han existido ni existirán nunca, donde la posibilidad es evidentemente anterior a la existencia actual; y nos dirá que «las creaturas que nunca existirán», tienen su «posibilidad formal de existir», lo que evidentemente niega la consecuencia que quiere sacar G. B., cuando concluye que, según Briceño, *el ser real no es posible antes de ser real.*

Hemos insistido, tal vez demasiado, en este punto, pero, como se trata de un problema central para la dilucidación de una ontología de la existencia, nos ha parecido de importancia aclarar la verdadera posición de Briceño.

Dejamos otros puntos en que podrían hacerse observaciones similares, v. g. en las págs. 71-73, donde lleva demasiado lejos la facticidad; en la pág. 220, en la Introducción a Quevedo y Villegas, a propósito de la conexión entre este autor y Kant y el fundamento de la moralidad de los actos humanos; asimismo,

sobre libertad y necesidad en la pág. 226; también de la aproximación entre Escoto, Valero y Quevedo y Villegas por una parte, y Kant por otra, que se hace en la Introducción filosófica a Valero (p. 344).

Las Introducciones a Navarrete y José Mañer, no entran tanto en puntos doctrinales y se mantienen más en lo histórico. En la del primero puede apreciarse un interesante excursus sobre filosofía del juego.

Ciertamente, en las Introducciones Sistemáticas hay sugerencias interesantes, expuestas con elegante estilo y agudeza de ingenio. Hubiéramos deseado, por nuestra parte, no hallar los puntos de discrepancia consignados, pues la empresa nos resulta verdaderamente simpática. Pero, en gracia a la sinceridad misma, hemos creído convenientes las acotaciones hechas, con lo cual aprovechamos el espíritu mismo del autor, reflejado en el *Plan de la Introducción,* que se abre con la célebre frase de Heráclito: «El combate es el padre de todas las cosas» y, por tanto, para G. B., también de la filosofía. Sin que queramos reducir todo en filosofía a polémica y problematicidad, creemos en la utilidad del intercambio sincero de puntos de vista, en una «polémica» o «guerra» noble, que debe ser, en frase de G. B., «especialísima guerra sobre especialísimos campos, para obtener una especialísima paz que se llama *paz en la Verdad,* o *verdadera paz*» (p. 10).

Demos una breve reseña del material elegido para cada autor. A Briceño se lo disputan, casi con iguales títulos, Chile, su cuna, Lima, donde enseñó y escribió su obra, y Venezuela, tierra en la cual ejerció sus funciones pastorales y murió. Es una de las figuras más notables de la filosofía y teología en la época hispánica americana. Publicó, en dos volúmenes, una obra teológica en la cual intercaló *disertaciones metafísicas.* Título de la obra: *Prima Pars Celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Iohannis Scoti doctoris subtilis, Theologorum facile Principis.* Se publicó en Madrid, en 1638. Briceño nació en 1590. En 1636 florecía como profesor de teología en Lima. En 1644 fué nombrado Obispo de Nicaragua. De allí pasó a Santiago de León y Trujillo, en Venezuela. De su obra precitada ha seleccionado G. B. las disputaciones metafísicas sobre la esencia y existencia creadas, la unidad del ser, identidad y distinción y, particularmente, los tipos de distinción real, donde se trata de la distinción escotista modal.

Fray Agustín de Quevedo y Villegas era descendiente de la ilustre familia de los Quevedo Villegas, a la que perteneció el célebre don Francisco de Quevedo. Debió nacer en Coro (Venezuela) a principios del siglo XVIII, pues sus padres se casaron en esa ciudad en 1697. Se ignora la fecha de su muerte. Escribió allí una obra teológica, comentando al Maestro de las Sentencias, según la mente de Escoto:

Opera theologica super librum primum Sententiarum juxta puriorem mentem Subtilis D[octoris] *Joannis Duns Scoti.* En cuatro tomos, impresos en Madrid entre 1752 y 1756.

De esta gran obra teológica ha entresacado G. B. algunas discusiones más propiamente filosóficas, pues es sabido que los teólogos escolásticos discutían también temas filosóficos en sus obras teológicas: sobre la bienaventuranza de la creatura racional; de la moralidad de los actos humanos; de la bondad y ma-

licia de los actos humanos; de la tercera especie de moralidad, a saber, de la indiferencia; de los actos internos y externos, elícitos e imperados; de la conciencia.

Fray Tomás Valero escribió en Tocuyo (Venezuela) una *Theologia expositiva in sacrosanctum Evangelium Domini Nostri Jesuchristi secundum Matthaeum,* que viene a ser un comentario al Evangelio, pero con método histórico, consignatorio y escolástico o filosófico. La obra imprimióse en Sevilla, en 1755. G. B. nota, oportunamente, lo significativo que es para la cultura venezolana del período hispánico que al mismo tiempo se imprimieran en Sevilla y en la misma imprenta dos obras teológicas de autores venezolanos, a mediados del siglo XVIII. De Valero se han elegido también temas morales: de la ley en general, sobre el precepto de amar al prójimo y sobre la limosna.

Fray Juan Antonio Navarrete fué profesor de artes, filosofía y sagrada teología, doctor teólogo de la Universidad Primada de las Indias de la Isla de Santo Domingo y pertenecía a la Provincia de la Santa Cruz, Caracas. Tomó el hábito franciscano en 1770. Fué natural de Caracas. Debió morir hacia 1814 (pp. 439-440). Dejó un manuscrito de diecisiete volúmenes in folio, con letra menuda y bien cuidada, y observa G. B. que en el volumen séptimo, conservado en la Biblioteca Nacional, se lee:

«Yo no escribo sino para mi utilidad. Quémese todo después de mi muerte, que es así mi voluntad en este asunto; no el hacerme autor o escritor para otros. Navarrete».

El volumen lleva por título: *Arca de letras y teatro universal (1783).* La obra tenía carácter enciclopédico, respondiendo al siglo XVIII, que en sus últimos decenios fué de enciclopedismo e ilustración. De este volumen séptimo conservado ha elegido G. B. algunos fragmentos: una pieza literaria titulada «Historia Peregrina»; otro el «Juego de la paz y de la guerra»; un ingenioso juego de dados titulado «De la rueda de la fortuna»; un «Auto filosófico teológico» con apreciación; y Miscelánea.

Salvador José Mañer, gaditano, visitó el actual territorio de Venezuela a principios del siglo XVIII y, a su regreso a España, se trenzó en discusiones con el «Filósofo Rancio», Fray Jerónimo Feijóo. De estas controversias publica un extracto sacado del *Antiteatro Crítico,* dirigido contra Fray Jerónimo. Tema elegido: «Sobre la voz del pueblo», en breves páginas.

En total, son varios centenares de páginas de textos traducidas del latín, lo cual permite a los lectores que desconocen esta lengua entrar en contacto con el pensamiento filosófico de nuestra época hispánica. Es un aporte verdaderamente valioso. Los fragmentos elegidos, especialmente en lo que a Briceño, Quevedo y Villegas y Valero se refiere, muestran la robustez de pensamiento, la garra intelectual de aquellos hombres, a quienes a veces miramos con menos aprecio, porque los consideramos encerrados en sus conventos en el ambiente escolástico y teológico. Pero ha mostrado acertadamente G. B. que sus temas son de actualidad.

Por nuestra parte, deseamos terminar con una observación. El estudio de los textos reunidos en este volumen muestra hasta qué punto debemos ser cuidadosos en llamar «decadentes» a los filósofos escolásticos de los siglos XVII

y XVIII. Es de notar que los escolásticos de América no se hallaban en situación inferior a los europeos. Ahora bien, nos resulta difícil entender que un autor como Briceño, que sabe enfocar y conducir una discusión sobre el problema de la esencia y existencia, o el de la individuación, con rigor técnico y pensamiento personal, pueda llamarse «decadente». Si es cierto que aquellos escolásticos se ocuparon de otra temática que ahora carece de interés para nosotros, no es menos cierto que también en la actualidad perdemos a veces tiempo en dilucidar cuestiones que pronto perderán sentido para las generaciones venideras. Tendríamos que inscribir a los autores más nombrados de nuestro tiempo entre los filósofos «decadentes». Lo mismo diríamos de los grandes escolásticos medievales, en cuyos escritos pueden encontrarse cuestiones y aun cavilaciones que ahora nos parecen pueriles. Sin embargo, no eran decadentes, porque el centro de sus preocupaciones eran los problemas vitales del hombre en filosofía y en teología y los sabían estudiar con el rigor científico que entonces estaba en vigencia. Es lo que sucede con los hombres que en América trabajaron dentro de la escolástica. Conocemos en sus obras cuestiones secundarias, inútiles y puras abstracciones. Pero los problemas básicos de la filosofía los tratan a fondo dentro de su propio horizonte. Así no nos atreveremos nunca a llamar decadentes a filósofos y teólogos que han brillado en América, como Fray Alonso de la Vera Cruz y el Padre Antonio Rubio, en México; el grupo de teólogos y filósofos de Lima, Cuzco y Sucre; el Padre Miguel de Viñas en Santiago de Chile; y los filósofos y teólogos del centro cultural cordobés en la Argentina. Ahora G. B. ha sacado a luz el grupo venezolano, que, por cierto, no desdice de sus colegas del resto de América. Como hemos mostrado en otra oportunidad, la filosofía escolástica de la época hispánica en América nos permite tomar el pulso a ese período característico de la escolástica de los siglos XVII y XVIII, y esa sería una de sus interesantes significaciones dentro de la historia de la filosofía en general.

Con la selección de autores venezolanos hecha por el Dr. G. B., aporta Venezuela una contribución de verdadero valor para el estudio de ese período de la cultura en América.

El Primer Congreso Argentino de Psicología

Tucumán-Salta, 13-22 de marzo de 1954

Desde nuestra llegada a San Miguel de Tucumán, en el tren especial de los congresistas, que partió de Buenos Aires, recibimos ya la impresión de que estábamos ante una iniciativa nacional de extraordinarias proporciones, gracias a la organización prolija, amplia y eficiente, que había estado preparando el primer Congreso Argentino de Psicología. Nuestro primer contacto con los hombres, con la Universidad de Tucumán y con el ambiente en que se nos recibía, no podía menos de persuadirnos de la seriedad y de la fuerza de voluntad y de la inteligencia organizadora que había presidido la idea, la preparación y estaba dando impulso a la realización misma del Congreso.

Al recibir las primeras noticias, hace apenas dos años, no dudamos de que la iniciativa se llevaría a cabo eficientemente, como un aporte valioso para la cultura nacional. Pero no esperábamos que las dificultades anejas a una empresa de tal magnitud y complejidad habían de ser previstas y superadas tan brillantemente. La iniciativa resultaba extraordinariamente simpática. Su originalidad hablaba en favor de los que, por primera vez, habían pensado en la oportunidad de celebrar en nuestro país un congreso de psicología. A la originalidad se unía la actualidad. Tenían los organizadores el mérito indiscutible de haber captado la onda del interés creciente que la psicología está adquiriendo en el mundo científico y en la vida práctica individual y social. Será siempre un mérito relevante en el haber de la Universidad Nacional de Tucumán haber dado cuerpo a esta idea, que flotaba vagamente en las instituciones científicas de la Nación. Ello es una muestra de la vitalidad intelectual que anima al cuerpo de profesores y a las autoridades de la Universidad norteña, y constituye una muestra de la vitalidad espiritual que anima interiormente la cultura de las provincias.

Hemos hablado de la magnitud y complejidad de la empresa, pero queremos llamar la atención sobre el hecho de que los organizadores no se amedrentaron ante las dificultades, antes bien, parecen haberse inclinado a las realizaciones arduas, en busca del éxito pleno de su iniciativa. Cuando los congresistas llegamos a la Ciudad Universitaria, y contemplamos el milagro realizado de

trasladar el equipo necesario para vivienda, alimentación, transporte y trabajo intelectual de los doscientos congresistas y el grupo de acompañantes, no pudimos menos de admirar el empuje intelectual y moral de los organizadores del Congreso. Todo ello supone largas y penosas horas de trabajo y una coordinación de voluntades que dice mucho en favor de las autoridades y de los trabajadores hasta el último tramo de cooperación. Gracias a este esfuerzo, que no dudamos en calificar de gigantesco, los congresistas pudimos disfrutar no solamente de las comodidades básicas de alojamiento, sino también del maravilloso panorama desplegado ante nuestra vista en la cumbre del San Javier, en un ambiente tonificante y de elevación espiritual. Las impresiones que recogimos entre los congresistas fueron unánimes al respecto. Pero no debemos olvidar la eficacia práctica de esta iniciativa, costosa, mas no puramente caprichosa o idealista. El haber trasladado el Congreso a la Ciudad Universitaria Eva Perón contribuyó, de una manera particular, a que sus actividades se desarrollasen más intensamente, a que la unión entre los miembros del Congreso fuese más estrecha y a que esta convivencia mantuviera el espíritu de trabajo de las Comisiones y su contacto con la Secretaría del Congreso. Ello contribuyó a que la vida específica del Congreso se desarrollara en un clima de intensa actividad y cordialidad intelectual.

Si del escenario exterior en que debimos actuar los congresistas pasamos ahora al estudio de la organización interna, tenemos también agradables impresiones que exteriorizar. El programa del Congreso nos había llamado la atención desde un principio por la amplitud con que se había redactado. Confesamos que nos parecía excesiva la materia que se había incluído en él, y que abarcaba prácticamente la totalidad de los problemas psicológicos en su estudio teórico y en sus aplicaciones. Sin embargo, la práctica nos convenció de que tal providencia había sido acertada. Permitió a los congresistas, ya sea a través de las Comisiones particulares o de las Asambleas Plenarias, formarse una idea general del estado de los estudios psicológicos en la actualidad, y un intercambio entre las diversas disciplinas que se van diferenciando dentro de la psicología misma. Enumeramos los temas de las diversas Comisiones, para que los lectores tengan una visión panorámica del programa de trabajo presentado a los congresistas:

Comisión I: *Problemas históricos y epistemológicos de la psicología;*
Comisión II: *Psicología general;*
Comisión III: *Psicología especial;*
Comisión IV: *Psicología social y del arte;*
Comisión V: *Técnica de exploración de la personalidad;*
Comisión VI: *Psicología educacional;*
Comisión VII: *Psicología médica;*
Comisión VIII: *Psicología jurídica y militar;*
Comisión IX: *Psicología económica,* y
Comisión X: *Los estudios psicológicos y la carrera del psicólogo en la Argentina.*

En las reuniones plenarias, estaba reservado a los relatores de las diversas comisiones informar acerca de los trabajos presentados en las mismas. Este

informe era de especial interés, por cuanto no era posible asistir simultáneamente a todas las comisiones. Confesamos que, a nosotros personalmente, nos fueron útiles no pocos datos obtenidos a través de las relaciones presentadas en las reuniones plenarias. Tal vez podría objetarse que en estas reuniones no era permitida la discusión y, en consecuencia, poseían un carácter formalista, que, a veces, les restó vida e interés. Pero no es posible reunir todas las ventajas en una organización, y la medida adoptada simplificaba el medio de informar a los congresistas del conjunto de la actividad de las comisiones. La discusión en las reuniones generales las hubiera prolongado, en forma que resultaba ya imposible, dada la intensidad de trabajo que debían realizar las comisiones particulares.

En el programa figuraban también varias conferencias a cargo de los delegados extranjeros, que complementaban la visión de los estudios psicológicos obtenida en las comisiones particulares y reuniones plenarias. La palabra de los delegados extranjeros tenía para nosotros el interés de un contacto personal con las actuales preocupaciones psicológicas fuera de nuestro país.

IDEOLOGIA DEL CONGRESO Y SU APORTE A LA INVESTIGACION PSICOLOGICA

Si penetramos ahora en la vida íntima del Congreso, será de interés comprobar cuál fué la ideología dominante en el mismo, que nos reflejará las preocupaciones actuales de la investigación psicológica. Al mismo tiempo constituirá esta comprobación el descubrimiento de los aportes positivos del Congreso a la ciencia psicológica y el estímulo para acrecentar el interés por los estudios psicológicos.

Ante todo, el Congreso nos ha confirmado una vez más en la crítica a las posiciones psicológicas dominantes a fines del siglo pasado y en los primeros decenios del actual. Se han puesto de manifiesto los puntos débiles del positivismo psicológico en todas sus formas, del cientifismo aplicado a la psicología, del cual no pudieron desentenderse, a pesar de sus esfuerzos y buenas intenciones, corrientes tan autorizadas como el behaviorismo, el conductismo y el gestaltismo. Se ha puesto de manifiesto que las tendencias dominantes en la psicología actual giran en torno a un reconocimiento de la complejidad del psiquismo humano, que rebasa las leyes puramente biológicas y que se caracteriza por una unidad superior, reflejada en la más mínima expresión psicológica. En esta unidad se halla comprometida igualmente la estructura orgánica y espiritual del hombre, de tal manera que, en su actividad, se traduce íntegramente la complejidad humana. Con el término de comprehensión, significación, intencionalidad encarnada, etc., etc., la idea dominante ha sido la misma. En realidad, se está volviendo al concepto de sujeto psicológico claramente señalado por Aristóteles, y se acentúa, en forma brillante, una de las grandes tesis aristotélico-escolásticas, de las cuales los mismos escolásticos no siempre han sabido sacar todas las consecuencias: la unidad substancial que forman en el hombre el alma y el cuerpo.

Otro aporte interesante del Congreso se refiere a la dilucidación de las relaciones entre la psicología y la filosofía, lo que supone una determinación más precisa del campo propio de la psicología. Precisamente, la diversidad de temas incluídos en el programa del Congreso ha dado lugar frecuentemente al estudio y discusión de este interesante problema. La psicología se va perfilando cada vez más como una disciplina particular, con su campo propio de acción, que, por cierto, se va ensanchando considerablemente. Va entrando dentro de las disciplinas positivas, aun cuando, por tratarse de una ciencia humana, sobre el hombre, no puede perder su propio horizonte humanista y su íntima conexión con la filosofía.

La determinación de los problemas específicos de la psicología ha dado lugar a otra nueva discusión, que se ha sentido en el interior del Congreso; la de la relación de la psicología con otras ciencias afines, como la medicina, la sociología y la pedagogía y, por ende, la determinación de las funciones propias del psicólogo como hombre de ciencia y como técnico. Los nuevos aportes de la medicina, de la sociología, la etnología, la pedagogía, el derecho, a la psicología, han permitido ver la íntima relación de la psicología con estas ciencias. Particularmente, el gran interés de la medicina por los estudios psicológicos, nacido de la extensión que ha adquirido el psicoanálisis en el estudio y ejercicio de la medicina, ha justificado la presencia de numerosos representantes de la ciencia médica en el Congreso. Con ello quedó patente la vinculación que debe existir entre la psicología y la medicina, por cuanto ésta es, en muchos aspectos, base para la solución de graves problemas psicológicos. Hasta el punto de que en el seno del Congreso se distinguieron dos corrientes que querían apropiarse la carrera del psicólogo: las Facultades Humanistas y las Facultades Médicas. El Congreso en su mayoría se decidió, con muy buen criterio, a nuestro parecer, por las Facultades Humanistas. Ha sido mérito indiscutible del Primer Congreso Argentino de Psicología el haber subrayado en una de sus más importantes ponencias la necesidad de que se cree la «carrera del psicólogo» con sus estudios propios y su función y actividad propia.

Aunque se trata de una iniciativa extraoficial, se debe también al Congreso de Psicología la formación de la «Sociedad Argentina de Psicología», iniciativa que puede contribuir notablemente a mantener viva en nuestro país la preocupación por los estudios psicológicos. En una reunión privada de un grupo de congresistas se decidió la fundación de dicha sociedad, y se encomendó a una comisión de profesores de la Universidad de Tucumán la preparación de un anteproyecto de estatutos para la sociedad y la convocación a una asamblea, en la cual se aprueben los estatutos definitivos y las autoridades de la misma.

Hemos trazado a grandes rasgos el cuadro de nuestras impresiones sobre la organización, la ideología y el aporte del Congreso a los estudios psicológicos. Nos falta señalar una característica simpática del mismo: que sus actividades hayan tenido por marco la ciudad de Tucumán y la de Salta. Los tres últimos días, el Congreso se trasladó a Salta, recibiendo allí también el cordial homenaje de aquella provincia y de su capital, y pudiendo comprobar el interés cultural que se va extendiendo cada vez más en el interior de la República. Evi-

dentemente, la realización del Congreso ha puesto de manifiesto una vez más ante los congresistas la exuberancia de la vida cultural de las provincias, corriendo pareja con su desarrollo material.

No queremos terminar estas líneas sin exteriorizar concretamente nuestra admiración por la labor intensísima llevada a cabo felizmente por la Comisión Directiva del Congreso, particularmente por el Presidente de la misma, el Rector de la Universidad Nacional de Tucumán, Dr. Carlos F. Aguilar, con su elevado espíritu, inteligente y dinámica presencia en todos los momentos del Congreso; del Vicepresidente, profesor Diego F. Pró, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, quien evidenció una vez más su prudente y sabia penetración y cultura filosófica; y los secretarios técnicos, profesor Oscar D. Oñativia y profesor Ricardo Moreno. Hemos nombrado simbólicamente estas autoridades del Congreso, pero merecen también el mismo honor los miembros de sus diversas secretarías de Coordinación, de Comisiones e Información, etc.

Creo reflejar auténticamente la opinión de todos los miembros del Congreso, así extranjeros como nacionales, que fuimos a Tucumán, al reiterar nuestro agradecimiento y admiración hacia los organizadores, las autoridades universitarias de la Universidad Nacional de Tucumán y las autoridades civiles de ambas provincias, Tucumán y Salta, que auspiciaron el Primer Congreso Argentino de Psicología. En los anales de la cultura argentina y aun en la historia de la psicología será el ejemplo de la Universidad Nacional de Tucumán una contribución eficiente y aleccionadora para el progreso de la ciencia psicológica y para el estudio del hombre con un elevado espíritu humanista.

ISMAEL QUILES, S. I.

Nueva Revista Española de Filosofía

Con el título CRISIS y subtítulo «Revista Española de Filosofía», ha aparecido una nueva publicación periódica española, dedicada a la filosofía, bajo la dirección del Profesor Adolfo Muñoz Alonso. La nueva revista tiene periodicidad trimestral, con más de 175 páginas cada número. Comprende secciones de Estudios, Artículos, Notas y Noticias. Abre sus páginas a pensadores españoles y extranjeros con amplitud de criterio, «sin acepción de personas y sin otras limitaciones que las impuestas por la filosofía misma concebida como entendimiento de amor por la verdad».

Su director, el prestigioso pensador Muñoz Alonso, abre este primer número con una presentación: *Hombre y verdad*. Conceptuosamente entrelaza el hombre, la verdad y la existencia en el «entendimiento de amor», que exige la máxima sinceridad e interioridad del hombre consigo mismo, reconociendo lo que es y lo que no es. «Conocer la verdad y vivir en ella es destemplarnos

un poco en la vida. Porque es vernos en lo que somos. Por ello, no es quizá desafortunado pensar que la vida del hombre es crisis de sí misma por la verdad. No crítica del pensamiento; sino crisis, renunciamiento para la verdad» (p. 9).

Entre los *Estudios* figuran los siguientes trabajos: *Don Angel Amor Ruibal: su vida y su obra filosófica,* por el Dr. Saturnino Casas Blanco; *El existir como experiencia del ser,* por Miguel F. Sciacca; *Introducción a una filosofía vasca,* por el Dr. Juan Gorostiaga. La Sección de *Artículos* comprende: *Grandeza de Simone Weil,* por Jacques Madaule; *Soledad filosófica y soledad cristiana,* por Angel Bento y Durán; *El segundo centenario de Joseph de Maistre,* por Albert Mousset; *La difunta cristiandad, de Emmanuel Mounier,* por Jéan-Louis Bruch; *La vida y la muerte,* por Daniel-Rops; *El narcisismo en filosofía,* por A. López Navarra. En la misma Sección se publican las comunicaciones que presentaron al XI Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bruselas, los congresistas españoles asistentes a las deliberaciones, con excepción de la del Profesor Cruz Fernández, que había sido previamente publicada en «Revista de Filosofía»: *Experiencia y metafísica,* por Juan Roig Gironella; *Bien ontológico y bien moral,* por José Ignacio Alcorta y Echevarría; *Le sens de l'explication physique,* por Carlos París; *La matemática como ciencia de estructuras formales (dialéctica) y como ciencia de estructuras reales (ciencia natural),* por Miguel Sánchez Mazas; *Filosofía del derecho de gentes,* por José Todolí; *¿Se da experiencia microfísica?,* por Jaime Echarri, S. I.; *El problema ontológico de las sociedades trastemporales,* por José María Diez-Alegría; *Existencia y carácter de la filosofía en España,* por Manuel Mindan Manero; *El problema de la ontología fundamental,* por Ramón Ceñal, S. I.

Cierra el número la Sección *Notas y Noticias,* con abundantes informaciones sobre la actualidad filosófica.

Como es fácil adivinar por las referencias que hemos suministrado y por el índice mismo de este primer número, CRISIS reúne seriedad científica y agilidad espiritual. Con aire de juventud, la revista se presenta llena de vida, y su título mismo está sugiriendo la aspiración que la ha hecho nacer.

Visita del filósofo italiano M. F. Sciacca

El conocido y fecundo publicista italiano profesor Michele F. Sciacca llegó a la Argentina a fines de junio, invitado por el «Colegio de Estudios Universitarios» para pronunciar una serie de conferencias en Buenos Aires.

Invitado por nuestras Facultades de Filosofía y Teología, pronunció en este Colegio Máximo una conferencia, el martes 13 de julio, sobre «El existencialismo de Heidegger y Jaspers como autodisolución del idealismo».

El miércoles 28 de julio, en la Facultad de Filosofía del Salvador, pronunció otra conferencia sobre «Muerte e inmortalidad en Unamuno» y en tal oportunidad, el Decano de la Facultad, R. P. Ismael Quiles, S. I., tras breves palabras hizo entrega al Profesor Sciacca de un artístico pergamino que acredita su designación como Profesor Honorario de la Facultad de Filosofía del Salvador.

Semana Agustiniana

Con nutrida asistencia de público se desarrolló, del lunes 23 al viernes 27 de agosto, la *Semana Agustiniana* con que la Facultad de Filosofía y el Instituto de Estudios Teológicos del Salvador celebraron el *XVI centenario del nacimiento de San Agustín.*

Las conferencias tuvieron lugar en el siguiente orden: lunes 23, *San Agustín y la historia de la filosofía occidental,* por el R. P. Ismael Quiles, S. I.; martes 24: *La experiencia religiosa de San Agustín,* por el R. P. Joaquín Adúriz, S. I.; miércoles 25: *San Agustín, intérprete de la Biblia,* por el R. P. José Ignacio Vicentini, S. I.; jueves 26: *La gracia y la libertad en la teología agustiniana,* por el R. P. Manuel Mercader, S. I.; viernes 27: *La belleza según San Agustín,* por el R. P. Juan Berro García, S. I.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

HENRI DE LUBAC, S. I., *Méditation sur l'Église.* (14 x 23 cms.; 288 págs.). Aubier, Paris, 1953.

Esta «meditación» del P. de Lubac no es un tratado sobre la Iglesia. Es exactamente una meditación, una contemplación íntima y afectuosa del misterio de la Iglesia con todo lo que dice vitalmente al creyente que sumerge en ella con sinceridad la totalidad de su existencia. La franqueza de los planteos y la pureza del «sentido de la Iglesia» con que el autor establece las líneas de sus soluciones, hacen de estas páginas una guía de la conciencia cristiana de nuestros días en su lucha contra las «tentaciones» que tienden a desvirtuar su sentido católico y eclesial.

La Iglesia es el lugar natural en que debe expandirse la asimilación personal de la redención: «En todas sus operaciones sobrenaturales el cristiano obra *ut membrum Ecclesiae, ut pars Ecclesiae.* Jesucristo nos ama singularmente, pero no separadamente. Nos ama en su Iglesia, en la Iglesia por la que Él ha vertido su sangre. Nuestro destino personal no puede realizarse más que en la salvación común de la Iglesia, Madre de la unidad...» (pág. 32).

Por eso a todo cristiano tiene que «dolerle» la Iglesia entera: «Miembro del cuerpo..., él es sensible a lo que afecta a todos los demás miembros. Sufre en sí mismo todo lo que paraliza, retrasa, martiriza al cuerpo entero...» (pág. 195). Y tiene que aprender a amarla no sólo en su imagen ideal, sino en toda la crudeza de su ser real, con su mezcla concreta de elementos divinos y humanos. Porque toda la inmensa gloria que la Iglesia posee —aun considerada bajo un punto de vista puramente humano— «no cambia la vulgaridad manifiesta del tejido conjuntivo al que toda la existencia católica debe acomodarse día a día y en el cual le es necesario insertarse...» (pág. 236).

El auténtico amor a la Iglesia es el brote maravilloso de la fe en su realidad divina profunda: «Para amar a la Iglesia es menester vencer toda repugnancia y amarla en el núcleo profundo de su tradición, y sumergirse —por así decirlo— en el núcleo profundo de su vida como el grano se sepulta en la tierra. Esta es la manera católica de perderse a sí mismo para encontrarse...» (pág. 236). Y la expresión de ese amor será muchas veces el silencio y la paciencia amorosa ante «esos choques trágicos que incluso un sincero y mutuo deseo del bien no pueden llegar a impedir» (pág. 68): tal vez en ningún momento «la Iglesia nos da mejor a Jesucristo que en esas ocasiones en que nos ofrece el configurarnos a su pasión...» (pág. 164). Este es el valor incomparable de la obediencia a la Iglesia: «Jamás se traiciona una causa, jamás se es infiel a otro, a sí mismo o a Dios, cuando simplemente se obedece... No

hay nada que pueda hacer olvidar al cristiano que la salvación del género humano ha sido realizada por un acto de total abandono, y que el Autor de esta salvación, siendo Hijo como era, aprendió por sus propios sufrimientos lo que significa obedecer (Fil. 2, 8: Heb. 5,9)...» (pág. 201).

Y éstos que saben perderse en la Iglesia son los que más contribuyen «a hacer que nuestra tierra no sea un infierno». La mayoría entre ellos no se preguntan si su fe está «adaptada», ni si es «eficiente». Les basta vivir de ella como de la realidad misma —la más actual siempre de todas las realidades— y los frutos que de ella se derivan, muchas veces ocultos, no son por eso menos maravillosos. Aun cuando estos cristianos no obren por sí mismos externamente, «se encuentran en la fuente de todas las iniciativas, de todas las actividades, de todas las fundaciones que no existirán en vano...» (pág. 230). Aquí está radicado el difícil equilibrio entre pasado y presente: «No temamos sentirnos en simpatía profunda con los hombres que nos rodean. Seamos plenamente humanos: un deber de sinceridad interior y al mismo tiempo de fraterna caridad nos obliga a ello —o por mejor decir, esa disposición debe ser en nosotros tan natural, tan congénita, que no nos sea necesario buscarla. No aceptemos confundir nuestra fidelidad a lo eterno con una adhesión mezquina o mórbida al pasado. Pero al mismo tiempo desconfiemos de la suficiencia moderna. Estemos en guardia para no hacer nuestras las debilidades, los engolosinamientos, las ignorancias pretenciosas, las estrecheces del medio ambiente. Estemos en guardia para no dar morada en nosotros a la mundanidad —popular o burguesa, vulgar o refinada—. O por mejor decir —ya que siempre participamos en ella de alguna manera— no cesemos de despojarnos de ella. En una palabra, seamos siempre y lo más espontáneamente posible adaptados; pero sin jamás dejar en nuestra acción o pensamiento, adaptar —es decir humanizar o rebajar, desleír o desviar— en un adarme el cristianismo mismo. Amemos nuestro siglo, pero sin concesiones al espíritu del siglo. Que en nosotros el misterio cristiano no pierda jamás su savia...» (pág. 225).

En estas densas páginas, cargadas de citas de Padres y rebosantes de plenitud teológica, encontrará todo católico un eco en escala contemporánea del himno a la Iglesia que resuena en la mejor literatura cristiana desde el primer siglo en adelante.

JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I.

CAYETANO BETANCOUR, *Introducción a la ciencia del derecho* (12.5x19.5 cms., 366 págs.). Biblioteca de Autores Colombianos. Ministerio de Educación Nacional. Edición de la Revista «Bolívar», 1953.

En esta obra reúne el profesor Betancour varios estudios sobre las ciencias del derecho. Al hablarnos de «ciencia del derecho» nos está ya indicando que no se trata de una introducción general al derecho, sino de estudios particulares sobre sus diversas ramas. Asimismo, el término «ciencia» sugiere también la orientación de las investigaciones de este volumen. No se trata de una filosofía del derecho, en la cual se establezcan los fundamentos últimos y trascendentes de

lo jurídico, sino del aspecto ya propiamente científico o positivo, el cual desarrollará con estricta metodología, es decir, en un análisis de su esencia, antecedentes, requisitos, estructuras y consecuentes.

En el presente volumen estudia el autor varias ramas del derecho: penal, internacional, civil y político. Anuncia un segundo volumen en preparación sobre el derecho mercantil, procesal, administrativo, laboral y probatorio.

El método seguido repercute a través de toda la obra y se apoya principalmente en dos ejes, el lógico formal y el axiológico. Se nota en el autor una tendencia, a nuestro parecer justificada, a utilizar la metodología de los modernos filósofos del derecho, que han insistido en la necesidad de estudiar en sí mismas las estructuras formales de lo jurídico. El autor hace con frecuencia referencias a Kelsen, en particular. Pero no se detiene en este aspecto lógico formal, sino que lo completa con el método axiológico, requisito necesario, así para la solución de ciertos problemas del derecho positivo, como para fundamentar y complementar el método puramente formal, de suyo insuficiente.

El primer ensayo «Los fundamentos del derecho penal», se halla propiamente encaminado a dar una explicación de los fundamentos jusnaturalistas de dicho derecho, pero utiliza el análisis de los procedimientos de derecho positivo en el tratamiento de los delitos (p. 10), a fin de establecer ciertos puntos básicos del derecho penal. El delito es considerado por el autor como un todo, que no puede ser separado de las circunstancias y ambiente social en que es cometido. No es una pura violación del derecho, sino como un acto social que daña el orden que se quiere establecer por el imperio de las normas jurídicas. Pero esto no es suficiente, porque el delito no tiene solamente un sentido sociológico, ni puede tratarse como un hecho puramente sociológico. Hay algo más: superando la concepción sociológica, en la cual debería entrar también el formalismo exclusivista de Kelsen, el autor estudia al delito no limitándose «a describirlo sociológicamente, ni a mirarlo como una parte del antecedente de la norma jurídica positiva, sino ante todo y primordialmente como una violación de la justicia» (p. 16-17). Después de interesantes análisis sobre la filosofía del delito, en los cuales puntualiza el aspecto social inherente a todo delito (p. 19, 26), nos da el autor correctamente la noción del delito, eliminando las concepciones insuficientes, que dejan de lado el problema principal sobre el delito y el delincuente. Rechaza en acertadas consideraciones las concepciones puramente criminalistas y formalistas sobre el delincuente, que no reconocen el factor libertad. Y define el delito, como tradicionalmente se ha venido haciendo, considerando sus dos elementos igualmente fundamentales: el objetivo del daño y el subjetivo de la malicia o dolo. El aspecto subjetivo, observa acertadamente el autor, es esencial en la valoración del acto criminal (p. 50-51).

Delicadamente analiza también los aspectos jurídicos de la pena. El fin de la pena no es puramente preventivo ni vindicativo. La pena es un mal jurídico cuyo fin es la negación del delito y la restauración del derecho. El profesor Betancour ha tenido en cuenta las diversas teorías tradicionales y modernas y ha utilizado, para darnos el concepto de la pena, lo mejor de la tradición y de las precisiones técnicas modernas. Reúne en un haz los aspectos vindicativo, retributivo y expiatorio de la pena, fundiéndolos en el concepto de *defensa del derecho*,

no en el sentido de defensa anterior o simultánea a la agresión, sino defensa del derecho objetivo, y es manifiesto que la violación de él es una agresión que permanece, mientras el derecho mismo no se imponga de nuevo con la pena. La defensa, entendida en este sentido, es también intimidatoria, defensiva, correccional y ejemplarizante. Todos estos efectos giran en torno al central de defensa y restauración del derecho (80-84).

En un segundo estudio trata del «Derecho Internacional», observando explícitamente que va a utilizar el método combinado lógico formal y axiológico (p. 90). Define el derecho internacional como derecho entre Estados, es decir, derecho de relación entre iguales y soberanos, por contraposición al derecho de coordinación, que solamente existe entre los que están subordinados a una autoridad estatal (p. 93). Distingue acertadamente entre lo sociológico y lo jurídico, a fin de poder explicar cómo es posible que un Estado sea soberano jurídicamente, aunque necesite en mucho de la colaboración de los demás Estados para su subsistencia (p. 98). En la base del derecho internacional se halla el principio «pacta sunt servanda» no menos que en todo derecho. Pero en el caso del derecho internacional, los pactos no anulan la soberanía de los Estados (p. 100).

Otro aspecto analizado con equilibrio es el de las fuentes del derecho. Distinguiendo entre fuentes del contenido del derecho, que pueden ser múltiples (derecho natural, política, justicia, conveniencia, costumbres...) y fuentes de la vigencia del mismo, se refiere el autor a esta última, que es de mayor importancia doctrinal. El problema de la vigencia del derecho lo resuelve, de acuerdo con el afán de integridad del autor, recurriendo al aspecto formal y al axiológico. Efectivamente, observa que no solamente es fuente de vigencia del derecho internacional el derecho natural, sino que dentro del campo del derecho internacional o estatal sólo es lícito desconocer el derecho vigente cuando es injusto, y sólo en el caso de que esta injusticia llegue a lo monstruoso. Por consiguiente, el mismo derecho natural, que es el que autoriza esta conclusión, autoriza con ella un tratamiento lógico formal del derecho (p. 110). Es éste un problema delicado. La fórmula de que «sólo en el caso en que esta injusticia llegue a lo monstruoso» nos parece un tanto estricta. Tal vez requiera ulteriores precisiones. Pero el principio establecido por él de que en ciertos casos el carácter lógico formal del derecho es definitivo nos parece interesante que se subraye, como lo hace el autor. Máxime cuando esta misma exigencia del carácter lógico formal se halla conectada con la vigencia misma del derecho natural. El autor concede aquí acertadamente al método lógico la parte que se le debe conceder.

Otro problema, tratado con especial cuidado, es el caso de los órdenes jurídicos revolucionarios, que tiene acentuada repercusión en el derecho internacional. Aquí el autor observa que es necesario, a veces, romper el hermetismo lógico y recurrir a lo fáctico, al hecho de la eficacia real que posea el orden revolucionario (p. 111-118). Evidentemente es una muestra de que el orden lógico formal por sí solo no es lo absoluto en el derecho.

En la «Introducción al derecho positivo» utiliza también los dos criterios: lógico formal y axiológico. Expone el concepto de derecho civil, que distingue del antiguo «derecho ciudadano» (p. 173), y que sitúa decididamente en el orden del derecho privado (p. 137). Estudia el autor múltiples aspectos de este derecho:

El sujeto del derecho, que son los particulares, contrapuestos a los que están en autoridad: autoridad es el que dicta normas, particular el que debe obedecerlas (p. 138-139). La distinción entre derecho privado y derecho público la funda según que determine la conducta de los particulares como tales o determine normas según las cuales la autoridad debe ejercer la función reguladora de la sociedad (p. 141). «Orden público», en cambio, es el que atiende el interés del Estado, y «orden privado» el que mira al solo interés del individuo. Sobre estas bases fundamentales analiza después los problemas relativos a la existencia, razón de ser, condiciones, normas del derecho civil y su conocimiento individual, tiempo en que deben regir, su relación con los derechos subjetivos, etc.

El cuarto ensayo es una «Introducción al derecho político». Ensayo también de notable interés. Los principales problemas relativos a la esencia del derecho político y los que surgen en torno a su existencia y validez están estudiados con un criterio penetrante y sobrio. El derecho político es distinto de una teoría general del Estado. Es una parte del derecho público (p. 244), y, por tanto, un conjunto de normas que rigen la actividad de las autoridades en cuanto tales. El autor dedica un detenido análisis a establecer la distinción entre derecho público y derecho privado, que, según hemos visto ya, ha utilizado tratando del derecho internacional y civil. No acepta la distinción tradicional, fundada en el derecho romano, que hace del derecho público un sinónimo de todo lo que mira al interés general frente al derecho privado que atiende sólo al interés particular. Se refiere a las opiniones de varios tratadistas del derecho, Sauer, Stemberg y Gierke, Gurvitch, etc., quienes, por cierto, caen en criterios deficientes de la interpretación del derecho en general y en particular del derecho político. Y se atiene a la interpretación de Jellinek, de quien toma la división antes citada (p. 269). También expone acertadamente el concepto de autoridad y su definición, criticando en este punto la teoría kelseniana de autoridad. Según Kelsen, la norma y sólo ella es la que determina que un acto sea de autoridad. Naturalmente —observa el autor acertadamente— dentro de una concepción puramente formalista nada se puede objetar a Kelsen, pero lo que es necesario es discutir a Kelsen los fundamentos mismos en que se basa su posición, y el rechazo que él hace de toda apelación a los fundamentos filosóficos de la autoridad como si fueran metajurídicos (p. 277). La autoridad es definida, en consecuencia, por Betancour como «todo el que obra por un interés común *sine acceptione personarum* y con fundamento en una norma que autoriza el obrar de este modo es una *autoridad*» (ibid). Precisamente el interés común es el que caracteriza el acto de la autoridad (p. 279-282).

Después de diversas precisiones sobre la distinción entre el derecho político y el derecho administrativo, el derecho político y la constitución y los órganos del poder, concluye observando cómo el derecho político concebido desde el pasado siglo está en una crisis y se dirige ahora hacia un concepto cristiano del *prójimo* como objeto de un conjunto de deberes, tanto más apremiantes cuanto más próximos se hallan a nosotros mismos. El amor a la humanidad en abstracto es substituído por una consideración más concreta del hombre, menos humanística pero más humana (p. 313).

Termina la obra con una exposición sintética, sin mayor afán crítico, de la «Teoría pura del derecho de Hans Kelsen», que puede ser útil, por su claridad, para los que quieran conocer en breves páginas el pensamiento kelseniano. Hubiera sido de interés alguna referencia crítica. En *Apéndice* figura una conferencia sobre «La estructura de la Constitución de Colombia», en la cual estudia previamente problemas generales, para tratar luego aspectos locales de la política colombiana. Las conclusiones de las páginas 362 y 363, nueve de las cuales se refieren en general al Estado y a su constitución respecto del capitalismo, y tres en particular a la constitución de Colombia, nos parecen precisar bastante bien cuál debe ser la estructura del Estado respecto de los actuales problemas del capitalismo y del totalitarismo. No un Estado totalitario ni un Estado débil sino un Estado económicamente poderoso, que respete los derechos de los individuos, pero que tenga a raya el egoísmo propio del capitalismo.

La exposición de algunos de los aspectos de mayor interés de la obra del ilustre profesor colombiano muestra que ha realizado un trabajo serio y metódico. Con verdadera discreción sabe utilizar los valores tradicionales en aquello que tienen de fundamento eterno de lo humano, pero los completa y los sujeta también a crítica, aceptando los aportes interesantes de los modernos filósofos del derecho. Las observaciones personales que frecuentemente pueden apreciarse, muestran que el autor ha elaborado personalmente los problemas y sabe exponer con claridad sus conceptos. Es una obra que merece ser conocida por nuestros estudiosos. Seguramente que si hubiera sido escrita en francés, y editada en Europa, gozaría de mayor autoridad y sería buscada con interés por nuestros profesores. Deseamos que el autor amplíe y profundice estos estudios que honran a la investigación y a la cultura jurídica americana.

ISMAEL QUILES, S. I.

LORENZO CARNELLI, *Tiempo y Derecho*. (17 x 23 cms.; 222 págs.). Librería Jurídica Valerio Abeledo, Editor. Buenos Aires, 1952.

Como era de esperar, el movimiento filosófico existencialista no podía dejar de tener sus repercusiones en el campo de lo social y de lo jurídico. No pocos de los estudios sobre filosofía del derecho realizados en estos últimos veinte años han sentido la influencia de los filósofos existencialistas. La obra que ahora estudiamos está en su totalidad inspirada en el movimiento existencialista, y, particularmente, en Heidegger. El título mismo, *Tiempo y Derecho*, se ha inspirado en la obra de Heidegger, *Sein und Zeit*: «nosotros, dice el autor, que aprovechamos su Analítica (la de *Sein und Zeit*) llevándola a la subestructura del objeto jurídico, entendemos no menos procedente, conforme a esta particularización, el título que adoptamos, de «Tiempo y Derecho» (p. 10).

La obra se divide en tres partes: En la primera se establecen los supuestos filosóficos e históricos, necesarios, en general, sobre el problema «existencia y derecho». En la segunda parte se analiza la temporalidad, siguiendo de cerca

la analítica heideggeriana de *Sein und Zeit*. En la tercera, se llega a la aplicación de los supuestos y análisis existenciales precedentes al caso específico del derecho, intentando fundamentar un existencialismo jurídico.

En la primera parte, el autor descarta, ante todo, aquellos sistemas jurídicos que han ignorado la existencia, que, para él, son todos los antiguos, tanto de tipo racionalista como positivista. En realidad, todos vienen a ser racionalistas y objetivantes. Aun cuando siempre hubo relámpagos de intuición, sin embargo, «dentro de lo predominante y general, la vida humana fué lo que precisamente no es: un concepto» (p. 22). Sólo en nuestra época se han presentado las verdaderas aproximaciones (continúa el autor con simplificaciones que nos parecen excesivas); pero ninguna de ellas, ni la intuición de Bergson, ni el pragmatismo anglosajón, ni el movimiento historicista de Alemania, ni Dilthey, ni el mismo Husserl, llegaron a la meta. Todos olvidaron lo que es la existencia, perdidos en un naturalismo o un racionalismo objetivante. Sólo con Heidegger, que recogió la siembra de Kierkegaard, se instaló la Filosofía en su verdadero camino, revelando la existencia (p. 23).

En el Derecho ha sucedido lo mismo: «Onticamente, se hizo exclusión, no ya de la existencia, por supuesto ignorada, sino también de la vida, que no pasó de simple cosa, aunque privilegiaria; un astro más en la innumerable constelación de los *objetos*. Así permaneció durante largos siglos, a extramuros del Derecho, y, en el mejor de los casos, pero sin salir de su exterioridad, inspirando normas, promoviendo sistemas, desde la creación fundada en el egoísmo romano, hasta la que ulteriormente se esteriliza en el altruismo de la democracia liberal» (p. 23). Aquí se insertan, también, las últimas escuelas jurídicas, como la llamada escuela histórica, o las aplicaciones del materialismo histórico al Derecho o la sociología jurídica, representada por Gurvitch, etc. Incluso la axiología jurídica anduvo descentrada, precisamente porque le faltó su verdadero fundamento óntico: la existencia. «Las más avanzadas (concepciones), entre las más importantes de la moderna ciencia jurídica, no llegan hasta donde pretenden haber llegado» (p. 34). Esto supuesto, que resulta, según creemos, un juicio demasiado severo, el autor desea descubrir ese olvidado fundamento de la ciencia jurídica, que es la existencia, o, más exactamente, la «conducta-existencia». En el capítulo segundo expone las nociones existencialistas y, especialmente, dilucida los términos «conducta-existencia» y «existencia» y su relación. Siguiendo a Heidegger, parte del concepto del hombre como «ser-ahí» y «estar-en-el-mundo» con su experiencia del yo existencial. Pero, así como el ser existenciario es la vida viviente, así el ser del Derecho es la conducta humana. Esta conducta, para que sirva de objeto jurídico, supone una «existencia cointegrante, una vida que, sustentando a dicha conducta en su ahora, sólo puede existir en presente, sólo puede existir en función de su libertad» (p. 34). La existencia, pues, no es conducta, sino lo que constituye y lo que funda la conducta, y ambas cointegran un mismo todo (p. 36). Pero «el Derecho es conducta (intersujetiva) y, como conducta, existencia» (p. 36). La posición ontológica de la conducta existencia está dada con relación a los sistemas filosóficos llamados históricos, naturalistas, racionalistas u objetivantes; la conducta-existencia, o la

existencia en sí, no es ni puede estar en la naturaleza; el hombre, como ser en el mundo, carece de naturaleza. De aquí que la conducta es ónticamente el resultado formal de una existencia, pero enraizada en su propio fundamento no natural. En otras palabras, la conducta existencia, la vida existenciaria, no pertenece al ámbito de los objetos naturales ni a los de la cultura, sino que se trata de una experiencia originaria «inaccesible a la razón y sometida por Heidegger a la Analítica *esencial*» (p. 38). Y, por lo mismo, «en la existencia no hay objetivación posible, mientras que en el Mundo todo concluye en un *objectum* que se contrapone a un sujeto cognoscente» (p. 39). La existencia no puede ser aprehendida por ningún concepto (ibid).

Como se ve, el autor ha seguido la interpretación más extrema de Heidegger, al considerar como irreductibles existencia y concepto. Pero tal punto de partida para la fundamentación ontológica tiene gravísimas dificultades, cuando no se establecen las debidas atenuaciones en la oposición existencia-concepto, cosa que, por cierto, no hallamos en el autor. Efectivamente, cuando la irreductibilidad existencia-concepto y sujeto-objeto es total, la expresión «experiencia originaria» carece de sentido, pues para nosotros tiene sentido lo que en alguna manera conceptualizamos. Y si no hay un puente que una la existencia y el concepto, si no hay alguna adecuación, aunque sea parcial, entre ambos, no es posible la marcha de la mente en ningún sentido. De aquí que se haya puesto, precisamente por ese motivo, sobre esta interpretación heideggeriana la etiqueta de «irracionalista»», que, cuando afecta al punto de partida de una filosofía, esteriliza al sistema en su totalidad. Creemos que la oposición existencia-concepto no puede establecerse sin reservas, aun cuando reconocemos que hay un fundamento para esta oposición. Tal fundamento consiste en que el concepto no puede expresar «totalmente» la experiencia existencial; pero esto no significa que no pueda reflejar aspectos fundamentales y ónticos de la misma, sobre los cuales trabaje la inteligencia. También es necesario observar que la misma experiencia es conocimiento y, como tal, es concepto, no abstracto sino concreto, y que se da en una luminosidad intelectual, que expresamos en su conjunto en el «yo existo», aun cuando no podamos agotar con las más sutiles explicaciones toda la riqueza de esta experiencia, conocimiento, de nuestro existir. Nosotros diríamos que no hay oposición entre experiencia existencial y conocimiento concreto de dicha experiencia; en cambio, el conocimiento abstracto y conceptualizado sólo imperfectamente (y en este sentido se puede hablar de oposición) refleja la experiencia originaria.

También adopta el autor la interpretación extrema de Heidegger sobre el estatuto óntico de la relación existencia, naturaleza y mundo. «Como acabamos de establecer —dice—, la naturaleza no existe realmente. El *Dasein* constituye a la naturaleza en cosa mundana y se constituye a la vez con esta cosa; pero no se encuentra con la naturaleza pura. Hoy se entiende, como un axioma, que el hombre carece de naturaleza...» (p. 44). Estas expresiones ofrecen gravísimas dificultades: saben a idealismo, si el hombre es el que «constituye a la naturaleza en cosa mundana»; y hay una grave confusión entre «naturaleza», aplicado a los seres que carecen de inteligencia, y aplicado al hombre mismo.

Del hombre se dice que tiene su manera propia de ser, es decir, que existe, y en ese sentido, y sólo en ese sentido, hablaban los antiguos de la «naturaleza del hombre». Y era correcto decir que el hombre tiene su naturaleza y que forma parte de la naturaleza, como conjunto de todos los entes. El término «naturaleza» es multivalente, y de una confusión de sus diversos sentidos proviene una falta de comprensión de los filósofos entre sí. Vamos a ver de inmediato una de las aplicaciones en el Derecho.

La segunda parte está destinada al presupuesto especial de la temporalidad. El autor realiza un detenido análisis del tiempo existencial, del tiempo mundano, de la trascendencia en función de la temporalidad, del conocer y de la historia. No seguimos las etapas de este aspecto de la investigación, que, en realidad, se van ciñendo con observaciones personales al análisis heideggeriano de la temporalidad. Pasamos al estudio de la aplicación al Derecho, donde aparecerán los presupuestos anteriores nuevamente.

El capítulo primero de la tercera parte vuelve a expresar que las modernas corrientes jurídicas, aun cuando se han aproximado al existencialismo, no han llegado a ser propiamente existencialistas. Propone, por ello, una fundamentación auténticamente existencialista del Derecho, asumiendo la teoría egológica del profesor Cossio, la cual merece el título de existencialista, con mejor derecho que otra alguna: «este mejor derecho se apoya en una verdad, para nosotros indiscutible: y es que la conducta humana, que representa al objeto jurídico, envuelve, a la vez, una existencia que está sustentándola esencialmente; existencia que estudiamos como ser originario de tal conducta, aduciendo que, si la sustenta, no puede resultar indiferente ni ajena a la debida unidad histórica, ni a su formación estimativa, ni al correspondiente enfoque gnoseológico. Aparece, en dichos términos, una estructura que, desde el fundamento primario e inobjetivo hasta la conceptuación final mediante la norma, se extiende sin desviaciones, sin inconsecuencias. No hay, aquí, tiempo que se destemporalice; el tiempo sigue su curso hasta que concluya. Tampoco el objeto del Derecho es un fósil, una estatua, una fotografía: es una conducta viviente» (p. 99).

Este breve bosquejo lo desarrolla el autor en el sentido de que la conducta viviente encarna una existencia entre las cosas y con las cosas, pero que no es cosa ni abstracción. Observa que la conducta se halla de esta manera fundada en la existencia y que constituye con ella una unidad óntico ontológica. Como la existencia no es naturaleza, ni sociedad, resulta que «la conducta del Derecho, como toda conducta humana, carece de substrato natural». Su substrato es la existencia. Pero el Derecho «está en el mundo». «Sin el mundo no habría Derecho, en cuanto el mundo es el reino de las objetividades» (p. 100). Sin embargo, de ser la conducta integrada en una existencia subjetiva, no excluye la intersujetividad. La conducta puede ser intersujetiva, en razón de que la existencia es en sí coexistente. De modo que la intersujetividad se derivaría de la coexistencia existenciaria. Lo cual no se opone a que la existencia sea verdaderamente subjetiva, más aún, que sea un verdadero «in-sistere» (p. 101). El Derecho surge precisamente en la conducta de intersubjetividad, entonces «entra en función el deber existencial» (p. 102). «Hasta entonces la existencia era igual siempre a sí misma, indiferenciable, neutra, por tanto, al valor». «Una libertad originaria que desempeña sólo esa misión: fundamentar». Pero «en cuanto

la existencia humana se trasciende» cumpliendo aquel deber ser existencial que surge de la intersubjetividad, «aparece la conducta jurídica y, con ella, los valores que le son inherentes» (102). Así se cumple el ciclo óntico del Derecho, según el autor, en forma homogénea: «desde la existencia originaria, equivalente a la Temporalidad, hasta la conducta intersubjetiva del Derecho; desde la libertad, como nudo fundamento en su presente inasible, hasta ese objeto jurídico en que la susodicha Temporalidad concluye, dándole plenitud histórica» (p. 103).

Dilucida este proceso en sendos capítulos dedicados al espacio del Derecho, al tiempo jurídico, a la realidad histórica que es el derecho, y al historiador y el historiógrafo que hay en el juez. En realidad, no se aportan en estos capítulos nuevos fundamentos, sino más bien aplicaciones de la concepción anteriormente esbozada.

No podemos menos de reconocer que el autor ha realizado un trabajo a fondo sobre los elementos de la filosofía existencial y, especialmente, de la obra de Heidegger *Sein und Zeit*. El estudio es tanto más meritorio cuanto que se ha llevado a cabo con abundante información bibliográfica, pero con escasez de trabajos realizados hasta el presente sobre la materia. Nos parece interesante que se subrayen ciertos aspectos del existencialismo que pueden contribuir a una ontología fundamental del Derecho, apoyada en la ontología fundamental que parte de la experiencia originaria de la existencia humana. En nuestra obra *La Persona Humana* aprovechamos algunos de dichos elementos para la fundamentación de lo social y jurídico en el hombre. Estamos, por nuestra parte, persuadidos de que hay aquí una rica e interesante mina, que no ha sido hasta ahora suficientemente explotada. Coincidimos con el autor en que el Derecho, la conducta jurídica, se halla fundamentada en la existencia misma y expresada en la intersubjetividad, puesta de relieve por los mejores pensadores dentro del existencialismo. En cambio, debemos señalar, en gracia a la sinceridad científica, y sin que ello sea menor aprecio de la investigación laboriosa realizada por el autor, algunas observaciones que, a través del estudio de su obra, se nos han ofrecido. Ya hemos indicado anteriormente que nos parece deficiente el punto de partida gnoseológico, al establecer la relación conocimiento-existencia y naturaleza-mundo. Ahora debemos referirnos especialmente a la aplicación del *análisis de la temporalidad* al Derecho, aspecto central de la obra. Temporalidad y Derecho, temporalidad y conducta humana, van inseparablemente unidos, como lo están temporalidad y existencia humana. En este sentido, Heidegger ha señalado con acierto la esencial temporalidad y temporalización que es la existencia y, consiguientemente, el autor puede señalar también la esencial temporalidad y temporalización de la conducta humana y del Derecho. Pero, aparte de que nosotros no tenemos confianza en varios aspectos de los análisis heideggerianos sobre la temporalidad (que, con razón, han sido señalados como la parte menos sólida, más subjetiva y más estructurada *a priori* en su analítica existencial) existe, a nuestro parecer, un grave desenfoque de la realidad de la existencia y del Derecho al hacer, *simplemente*, del tiempo y de la temporalidad su *esencia*. Porque, si es cierto que la temporalidad acompaña necesariamente a la existencia humana y la manifiesta, no es menos cierto que la existencia humana

posee también caracteres y raíces de intemporalidad, que la acompañan no sólo tan necesariamente como la temporalidad, sino *más originariamente* que aquélla. En otra oportunidad señalamos cómo la analítica de la existencia en *Sein und Zeit* cargaba el acento sobre los aspectos de angustia, contingencia y temporalidad de la existencia, y olvidaba, en cambio, los aspectos positivos, no menos esenciales y profundos, de seguridad, absolutez e intemporalidad. En una palabra, no aparecía en *Sein und Zeit* lo absoluto que se muestra también en la existencia humana, junto con lo contingente y como fundamento del mismo. Esta observación es aplicable al caso del Derecho y de la temporalidad. El derecho no es temporalidad pura; la conducta humana se realiza en el tiempo, y es tiempo e historia, pero no puramente, sino que posee también elementos de intemporalidad, de absolutez, de permanencia, que son, precisamente, el fundamento de la temporalidad misma en que necesariamente se desarrolla. Cuando le falta ese fundamento de algo absoluto, la temporalidad del Derecho no se explica, no tiene dónde echar anclas, para resguardarse de los vientos del relativismo y del irracionalismo, que le llevarán de acá para allá sin rumbo fijo.

Un caso a que el autor aplica su teoría lo está mostrando. Acentúa, como es natural, en su tesis la historicidad del Derecho, que funda en general en la historicidad de la razón cognoscente (p. 142, y en todo el Capítulo IV de la tercera parte). La consecuencia a que llega es la siguiente: «Entendido el problema como lo entiende Heidegger, el Derecho es histórico esencialmente [...], lo es, y agregamos: no puede menos que serlo. Como se dice del hombre, decimos: el Derecho tiene historia y no tiene naturaleza. Es, fundamentalmente, existencia, y *no puede ser, por tanto, Derecho natural.* En suma: es Derecho-historia» (p 143-144). La negación de que el Derecho no tiene naturaleza y que, por tanto, no existe el Derecho natural, implica una serie de confusiones que sólo pueden surgir de una concepción *unilateral* del Derecho como historia. El término «Derecho natural» tiene muchos sentidos, es polivalente, y negarlo en bloque es tan peligroso como negar que el hombre tiene naturaleza: naturaleza significa el conjunto de los seres materiales que no tienen razón o conciencia; naturaleza significa, y significó entre los griegos y en toda la filosofía occidental, el universo entero, con los seres irracionales y los racionales; naturaleza significó para la filosofía griega y gran parte de la filosofía occidental posterior, *la manera propia y característica de ser y obrar de cada cosa.* En este último sentido, que es el que tienen a la vista los defensores clásicos del Derecho natural, la afirmación del autor de que el Derecho no puede ser Derecho natural, hay que reconocerla destituída de todo fundamento. Evidentemente, si el Derecho no tiene una propia manera de ser, el Derecho es nada, no se diferencia de otros entes que tengan también su propia manera de ser. Si el Derecho, en cambio, tiene su propia manera de ser, tiene su naturaleza. Más todavía, si el Derecho tiene una propia manera de ser permanente, con ciertos rasgos característicos, permanentes y eternos, a través de sus manifestaciones históricas y contingentes, el Derecho tiene su naturaleza permanente, la cual es el fundamento de sus manifestaciones mudables. Si el autor, al negar el Derecho natural, sólo pretende afirmar que el Derecho no es una «cosa», al estilo de los entes irracionales, estamos de acuerdo; pero no es éste el sentido en que entienden el

término «natural» los defensores del «Derecho natural», y utiliza en tal caso el término equívocamente, creando una confusión con el uso que le han dado los propios sostenedores del Derecho natural. Si, en cambio, pretende negar simplemente el Derecho natural en su sentido clásico, y afirmar que en el Derecho y conducta humana no hay un fundamento permanente, en tal caso, se halla ciertamente el autor en antitesis frente a la tesis clásica del Derecho natural, pero cae en un *relativismo* y se halla *imposibilitado de defender ninguna norma jurídica que tenga valor obligatorio,* y el «deber ser» cae en el «vacío».

Es, por lo demás, interesante observar que los últimos escritos de Heidegger se apartan considerablemente de la interpretación puramente contingente e histórica de la existencia humana, tal como aparece en *Sein und Zeit.* Heidegger mismo niega esa interpretación, y dice que no fué tal su mente. El ser, para Heidegger, se encamina cada vez más hacia el absoluto, y la existencia y la libertad humanas no están libradas a sí mismas, sin ningún ancla y sin ningún punto de referencia, sino que deben dar las respuestas a lo que es su «último fundamento», el ser-en-cuanto-ser. La ontología de Heidegger ha dejado ya de esta manera el punto de vista puramente contingente e historicista, para señalar la dirección del Absoluto en la que se hallaría encauzada la existencia humana. Esta interpretación ha sido defendida posteriormente por no pocos intérpretes y discípulos de Heidegger, entre los cuales nombraremos a Max Müller, discípulo que, durante muchos años, ha estado en contacto personal con Heidegger.

En tal caso, la tesis Derecho y Temporalidad debería también tener un horizonte diferente, con la temporalidad fundamentada en lo absoluto. En realidad creemos que es la única forma de salvar el derecho.

Reiteramos nuestro alto aprecio del esfuerzo realizado con un trabajo metódico de investigación sobre un tema nuevo; las observaciones que hemos debido hacer son una muestra del interés con que miramos la obra y están redactadas con el mejor deseo de contribuir al esclarecimiento de un tema tan interesante.

ISMAEL QUILES, S. I.

ACADEMIA DE CIENCIAS CULTURALES Y ARTES. *Actas, Año 1949.* (16x23,5 cms., 254 págs.). Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1953.

La Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad Nacional de Tucumán presenta ahora al público el primer tomo de actas correspondiente a 1949. Anuncia para muy pronto el segundo tomo, *Actas de 1950.* Representan ambos tomos el trabajo realizado por dicha Academia en los años mencionados. El primero se abre con un estudio del que fué Presidente de la Academia, profesor Rodolfo Mondolfo: *El Método galileano y la teoría del conocimiento.* Sostiene el autor que las características del método de Galileo consisten en la confirmación de la verdad por el experimento. A diferencia de Bacon, que busca la verdad por la inducción de los fenómenos naturales, Galileo sostiene que conocemos de verdad lo que hacemos: según esta teoría del conocimiento, solamente podemos conocer verdaderamente aquellos fenómenos que logra-

mos por vía de producción. Señala también el profesor Mondolfo la distinción y superación de Vico por Galileo. Vico no se atrevía a dar certeza sino verosimilitud al conocimiento de los fenómenos naturales, porque el hombre no puede producirlos. Galileo, en cambio, al mostrar el camino por el cual el hombre puede producirlos, y lograr así la comprensión efectiva de su necesidad, ha demostrado que se puede llegar a tener certeza de los mismos (p. 23-24). Nos parece que es grande al respecto la contribución de Galileo. Pero no creemos que puede restringirse su principio a sólo el caso de la producción de los fenómenos. Pues también es verdadero y cierto el conocimiento de los fenómenos naturales, aun cuando en algunos casos no podamos producirlos.

Un caso extraordinario de movimiento divergente de hielo en glaciares de los Andes australes argentinos es estudiado por Guillermo Rohmeder.

El Prof. Werner Goldschmidt estudia los *Fundamentos y consecuencias de la concepción normológica del Derecho Internacional Privado* en dos capítulos muy densos y bien fundamentados: I. - Fundamentos ontológicos y lógicos del Derecho Internacional Privado; II. - Aplicaciones de las doctrinas jusfilosóficas expuestas al Derecho Internacional Privado.

El Prof. Juan Adolfo Vásquez publica un ensayo: *Retorno a la Ontología*, en el cual muestra cómo las modernas corrientes filosóficas del siglo XX vuelven hacia la ontología, desde los neoescolásticos hasta los existencialistas. Como conclusión, en la cual estamos de acuerdo, señala que este retorno a la ontología ha sacado a flote un nuevo concepto de experiencia. «Tradicionalmente se ha considerado la experiencia a través de un esquema gnoseológico en que el sujeto recibía los datos del ser a través de los cinco sentidos exteriores... Sin embargo, la línea metafísica platónica, neoplatónica, agustiniana, la línea de Pascal, Maine de Biran y Bergson, se ha referido a otra forma de experiencia que el investigador del ser no puede a priori despreciar... Un análisis de la experiencia interna, como la experiencia profunda cuyo testimonio encontramos en todas las grandes literaturas y que ha sido el tema predilecto del espiritualismo cristiano, por ejemplo, no sólo armonizaría muy bien con el análisis crítico de las lenguas que Gilson recomienda; en realidad el nuevo concepto de experiencia hace necesario reelaborar la teoría del lenguaje más allá del plano de la expresión vulgar a que se refiere Gilson, y penetrar en el sentido de la expresión poética como vía de revelación ontológica» (p. 87-88). «De todas maneras el retorno a la ontología parece entrañar por necesidad el regreso del hombre hacia sí mismo y la trascendencia de su individualidad empírica en una experiencia, que si bien desborda la formulación científica naturalista, no por ello es menos real» (p. 89).

El profesor Raúl Alberto Piérola escribe sobre *El destino del arte en el sistema de Hegel.*

Sobre *Filosofía Norteamericana* nos ofrece un extenso trabajo el Dr. Luis Farré. Es un aporte interesante para dar a conocer al mundo de habla española la filosofía norteamericana, relativamente poco conocida. El trabajo del Dr. Farré es amplio y abarca todos los aspectos de la filosofía en Estados Unidos: el realismo, el pragmatismo y el idealismo. En las últimas páginas señala el autor que, si bien aparecen corrientes tan diversas, no deja de existir un fondo co-

mún, ya que casi todas ellas aceptan, hasta cierto punto, algunos aspectos de las demás. Más bien que contradictorias esas corrientes vienen a ser complementarias. Así resulta mitigado tanto el realismo como el idealismo o el pragmatismo norteamericano. Es una apreciación, sin duda alguna, benévola de los filósofos norteamericanos. Pero el artículo demuestra que ha existido y existe en los Estados Unidos una verdadera preocupación por la filosofía. Y señala, con acierto, que no suele encontrarse en los filósofos norteamericanos el exclusivismo que les encasilla en un determinado dogmatismo, sino más bien una actitud reflexiva y ponderada, tal vez con exceso, que les hace abstenerse frecuentemente de soluciones definitivas.

Un estudio jurídico, muy razonado, presenta Norberto Antonio: *Los Derechos Sociales en la Constitución nacional argentina de 1949: principios, derechos y garantías.*

Finalmente, se cierra el volumen con otro interesante aporte jurídico, muy actual: *Subordinación y Contrato de trabajo,* por Adolfo Luis Valle. Aun cuando el autor reconoce que en todo contrato de trabajo la relación de subordinación y dependencia en el contrato de trabajo es considerada de hecho como de importancia principal, sin embargo, «la interpretación debe hacerse siempre con las restricciones que imponga la equidad y tratando de acercar a las partes del contrato de trabajo y no ahondando en su proverbial antagonismo». (p. 250). Una selecta bibliografía acompaña este trabajo.

I. QUILES, S. I.

JOSEPHUS M.ª ALEJANDRO, S.I., *Critica.* Bibliotheca Comillensis. Serie filosófica. (16,3 x 24 cms.; XII + 383 págs.). Santander (España), 1953.

El A., conocido por sus interesantes publicaciones, nos presenta su «Critica» dividida en tres partes: *la primera,* «Critica fundamentalis», trata sobre el problema fundamental del conocimiento, el punto de arranque de las legitimaciones científicas de nuestro conocimiento verdadero y cierto. *La segunda,* «Critica positiva», versa sobre los conceptos de verdad y certidumbre y los criterios de verdad, el general y los particulares, las distintas etapas del problema gnoseológico: conocimiento singular y universal, sensitivo, memorial, científico, histórico y filosófico. *La tercera* parte, «Critica negativa», aborda en particular las respuestas antiescolásticas, exponiéndolas y refutándolas ya a la luz de lo establecido en las dos primeras partes, ya por las contradicciones que implican.

Se trata de una obra excelente, con muy buena bibliografía, aunque prescinde, si se exceptúa a Dávila, de lo americano, que no es malo ni tan poco.

El A. ha captado sin temor ni disimulos o prejuicios apriorísticos la realidad e importancia del problema crítico. Sus soluciones siguen la línea trazada por Picard, Bonnet, Naber, De Vries, Pita, Sáenz, Salcedo y otros muchos modernos, que parten de la precisión, no rechazo, de todas las certidumbres naturales, y ven asegurada la primera verdad cierta en los juicios inmediatos de conciencia.

La impresión general, muy favorable a la obra del P. Alejandro, no disminuye por las divergencias de parecer que podamos tener con él. Respetando, pues,

sus justos modos de ver, vamos a hacer notar algunos de los puntos susceptibles de discusión.

El A. parece defender que el valor objetivo del contenido *universalísimo* SER, queda comprobado en el segundo paso fundamental (p. 91) de su prueba, como lo deja entender la respuesta a la «Objeción 1.ª» de la página 101. Ciertamente, al comprobar que las realidades conscientes son realidades «porque SON» independientemente de mí y de mis juicios, compruebo, por lo menos implícitamente, el concepto universalísimo de SER; pero ¿lo compruebo explícitamente? El concepto universalísimo es análogo y, como tal, no puede convenir por identidad a todos los hechos conscientes comprobados en el primer paso fundamental (pp. 80 y ss.).

El SER comprobado en cada hecho es simplemente diverso de cada uno de los demás, y sólo «en cierto sentido» (o sea «secundum quid») el mismo, por cuanto el enfoque del entendimiento deja en cada caso en la obscuridad la diversidad formalmente identificada con la nota que claramente se representa. Pero entonces el concepto *comunísimo* de SER sólo implícitamente queda justificado en la comprobación de sus similitudes singulares. En la página 97, n. 153, afirma el A. que el principio de identidad «Ens est ens» es tautológico. Pero la palabra tautología no tiene un solo sentido, pudiéndose tomar en una acepción buena y otra peyorativa. Pueden verse las dos acepciones en Lalande (Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, p. 1081 - Presses Univ. de France - Paris, 1947) y Brugger (Diccionario de Filosofía, p. 373 - Herder - Barcelona - Buenos Aires, 1953); y la peyorativa en Goblot (Vocabulario Filosófico, N.º 1173, El Ateneo. Buenos Aires, 1945) y Ruiz Moreno (Vocabulario Filosófico, p. 135, Kraft. Buenos Aires, 1941). Puede concederse que el principio de identidad es tautológico en el buen sentido, pues expresa la necesaria identidad del ser consigo mismo, identidad negada por los escépticos y restringida en su necesidad por otros, pero que es fundamento imprescindible del principio de no-contradicción: no se podría afirmar la no contradicción del SER si no se viese su identidad consigo mismo. El A. toma «tautología» en el sentido peyorativo, de inútil repetición.

Al hablar de los diversos modos de entender la *certidumbre física* (pp. 164-165) no cita el A. a De Vries; y parece que vale la pena citarlo, pues, a nuestro parecer, da la única noción de certidumbre física posible en un hombre y, por lo mismo, humana (Cfr. Critica, N.º 177 y nuestra Critica Cognitionis, N.º 81-82, Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1943). Para el A. el *motivo* de tal certidumbre es la *ley física* con prescindencia absoluta de nuestro conocimiento; opinamos, no obstante, con De Vries, que el tal motivo es la *ley física conocida*. Es cierto metafísicamente que tienen que existir leyes físicas propias de la naturaleza no libre, cuyo efecto sólo podría ser suspendido por un milagro; pero que esas leyes son las que nosotros conocemos no lo sabemos sino con dependencia de nuestras facultades cognoscitivas y mediante el uso de la inducción; ahora bien, no vemos cómo puede evitarse en la certidumbre legítima así obtenida, la posibilidad (no la probabilidad, por supuesto) de una falla en la inducción, o de un defecto de nuestras facultades (alucinación, ilusión, decepción de la memoria).

En la página 158, N.º 252, dice el A. que la firmeza propia de la certidumbre incluye dos elementos; uno, el subjetivo y negativo, que es la «carentia formidinis oppositi, sicut datur in opinione». Confesamos que nos parece confusivo ese modo de hablar, pues lo propio de la opinión, si atendemos al sentido humano de la palabra, y no de laboratorio intelectual, es la falta de firmeza *debida al temor* de la proposición opuesta. Quizás se nos responda que es nomenclatura clásica, como puede verse en la «*opinio imperturbata*» de los antiguos y algunos modernos; pero a esto podríamos objetar con la misma mente del A. donde dice, contra algunos teólogos, entre ellos Billot (p. 176, N.º 279), que «nimis libere loquuntur de aliquibus phillosophicis notionibus». Un juicio habido sin temor de la tendencia opuesta, basado en un motivo indigno de tal seguridad, es ónticamente tan firme como el basado en la evidencia de un motivo dignísimo; a esa firmeza, digna o indignamente nacida, se le llama en el lenguaje común «certidumbre». La nomenclatura fundada no en la *cualidad real* del juicio, sino en la *validez* del motivo, nos parece confusiva. Estamos convencidos de que el A. no se opone a que la genuina Neoescolástica sustituya nomenclaturas clásicas por otras modernas cuando el desarrollo o explicitación de la doctrina lo exija.

En la página 191 el A. define la probabilidad en un sentido quizás demasiado restringido (si bien más etimológico); pues, según sus palabras, no es probable la sentencia cuyos fundamentos impiden la certidumbre del juicio contradictorio, pero que a la vez no bastan para inducir al asentimiento en su favor. Esos fundamentos constituyen para el A. una «mera posibilidad» y no una *probabilidad tenue;* pero entonces se confunden en dignidad y valor con los que se oponen a una certidumbre hipotética (física o moral), que no pasan de una mera posibilidad, lo cual no ayuda a la claridad de los conceptos. Parece que la denominación de «mera posibilidad» debe reservarse para la razón que de ningún modo puede producir temor de errar; y *probabilidad,* a la que razonablemente induce tal temor y, por consiguiente, impide la certidumbre en favor de la sentencia que se le opone. De este modo, a una sentencia probable *siempre* se le opondrá otra probable, y no habrá lugar a la «opinio unice probabilis» de la página 193. La tal opinión, en el *terreno de la Lógica,* no será «unice probabilis», pues se le opondrá otra tenue o quizás negativamente probable; en el *terreno de la moral,* y en el *práctico,* será una sentencia *cierta,* y su opuesta, en esos mismos terrenos, *negativamente posible.* Ya sabemos que en el campo práctico o en el moral, la certidumbre tiene límites muy amplios. Hemos de confesar que nunca se nos ha aducido una sentencia clasificada por ciertos autores, especialmente moralistas, como «unice probabilis», que no sea «moralmente cierta». Llamémosle, pues, así, y contribuiremos a la claridad de las nomenclaturas. Ya en San Alfonso encontramos dos sentidos de «probable»: lo que ni es cierto, ni meramente posible, y lo que no es cierto, pero puede merecer el asentimiento. Y lo mismo encontramos en las condenaciones de la Iglesia, que impide seguir en moral sentencias *tenuemente* probables, en oposición a las sólidamente probables.

En la página 197 —«Caput V»—, dice el A. que la sensación es el conocimiento concreto e inmediato de alguna cualidad material y extensa.

Pero entonces, ¿no es sensación la percepción del sonido, olor y sabor? ¡No parece que pueda hablarse de un perfume de tal o cual extensión! Allí mismo

se dice que «experientia est illa cognitio qua *ex sensuum testimonio* facta et res *externas* cognoscimus, seu rerum *externarum* exsistentiam et qualitates». En este punto ya no podemos tener una mera divergencia de opiniones con el A.; es evidente que existe además experiencia por testimonio del sentido interno, y experiencia interna de hechos inmateriales. Lo mismo se repite a continuación, cuando se identifica sensación, sentir, con experiencia, experimentar.

En las tesis XX, XXI y XXII recurre el A. a Dios para probar la veracidad de los sentidos. Si tenemos en cuenta que la Crítica busca la justificación de las certidumbres naturales, parece que no es conveniente recurrir a la Sabiduría y Veracidad de Dios en tales justificaciones. Mostrar la legitimidad de una certidumbre consiste en depurar el motivo digno de producirla, de todos los elementos concomitantes que distraen la atención y confunden. Ahora bien, nadie puede decir que las legítimas certidumbres naturales de los hombres, acerca del mundo sensible, están fundadas en una percepción confusa de la ciencia y veracidad de Dios; tanto más, cuanto que muchos que tienen tales persuasiones no admiten a Dios, o por lo menos dudan de su existencia. Si no fuese posible probar de otro modo la veracidad del conocimiento adquirido mediante los sentidos, entonces tendría lugar el recurso a Dios; pero habría que confesar que *sólo algunos hombres de laboratorio intelectual* tienen certidumbre legítima de la existencia de los cuerpos y de todo el mundo sensible; lo cual es, ciertamente, muy arriesgado y muy duro.

Como contrapeso de los puntos disputables, tiene la obra del P. Alejandro grandes méritos: trata con prolijidad y solidez los problemas, sin dejar de lado cuestiones secundarias que iluminan y complementan las tesis capitales. Al final de cada problema propone con sinceridad abundantes dificultades, sin callar las que más directamente y con más fuerza combaten su modo de ver. Propone las diversas opiniones con claridad y teniendo en cuenta el movimiento filosófico actual. En la tercera parte trata con minuciosidad los sistemas principales adversos a la Escuela, dando a los estudiantes un conocimiento muy claro de ellos. Quizás al tratar del «Existencialismo» toma una acepción un poco restringida de esta palabra, pues podría admitirse algún modo de Existencialismo cristiano, si se quiere disputable, pero no incompatible con la posición religiosa de un católico.

En suma, creemos que el libro del P. Alejandro es no sólo un excelente texto de Crítica del conocimiento, sino además un libro de consulta y de orientación para los alumnos que quieren progresar en el estudio de esta rama del filosofar.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

VÍCTOR FRANKL, *Espíritu y camino de Hispanoamérica*, Tomo I: *La cultura hispanoamericana y la filosofía europea*. (13x20; 582 págs.). Biblioteca de Autores Colombianos. Ministerio de Educación Nacional. Ediciones de la Revista Bolívar. Bogotá, 1953.

«El presente libro constituye el primer tomo de una obra que se compone de tres volúmenes, caracterizados por el título común *Espíritu y camino de*

Hispanoamérica. El segundo tomo se intitulará «La historia hispanoamericana y la filosofía europea» y abarcará una serie de trabajos de investigación de acontecimientos, instituciones y prohombres de la historia colombiana y paraguaya, que demostrarán, mediante el método de la «Historia de las ideas», la influencia decisiva en la evolución de estos dos pueblos de concepciones ideológicas, en su mayor parte de origen hispánico barroco, refutando la opinión corriente, según lac ual el factor predominante en esta evolución ha sido el económico y las ideas transformadoras, si las ha habido, llegaron al mundo hispanoamericano desde la Francia ilustrada y revolucionaria. Se resolverá, por ejemplo, en este segundo tomo, el difícil problema jurídico-lógico de la estructura política del estado-misión jesuítico del Paraguay, derivándola de ciertos contenidos de la idea española del Imperio; o se demostrará que doctrinas hispano-barrocas constituyeron las fuentes de inspiración del movimiento comunero colombiano, transformándose, empero, las sugerencias europeas en el ambiente americano, como lo deja ver con especial claridad el movimiento comunero del Paraguay; o se comprobarán las fuentes de las Ideas Políticas del Doctor Francia, que se encuentran, antes de nada, en el Jusnaturalismo católico del Siglo de Oro de España, y no en Rousseau, como supone la opinión común de los historiadores, etc. El tercer tomo expondrá «Ideas para una sociología y una filosofía de la historia de Hispanoamérica», según rezará el subtítulo, las cuales se referirán a problemas como los siguientes: La existencia de una orientación peculiar del pensamiento sociológico hispanoamericano; la función y la forma especiales de lo sociología rural de Hispanoamérica...» (págs. 9-10).

Hemos transcrito esta presentación, que el autor mismo hace, del plan total de la obra en tres volúmenes, porque no solamente nos permite encuadrar el tema del primer volumen en su propio ambiente, sino también porque obtenemos una idea de la amplitud e importancia del estudio que está realizando el doctor Víctor Frankl sobre la cultura hispanoamericana en sus relaciones con la cultura europea. En realidad, nos produce a nosotros este primer volumen la impresión de una obra madura, que tiene en cuenta aspectos sumamente complejos de las influencias culturales arribadas a América y que se han fraguado con nuestra propia actividad cultural en relación con nuestros problemas históricos y económico-sociales. El autor se mueve dentro de una interpretación organicista de la evolución de las culturas, según la cual éstas siguen un ritmo evolutivo «normal», pasando desde una época juvenil, de orientación trascendental-religiosa, sacral-litúrgica, y de estructura social comunitaria, anti-individualista, o sea de carácter «medioeval», hasta una época senil, de orientación profana, inmanente, empirista, relativista y de estructura social individualista, o sea, de carácter «moderno» (pág. 11). En el caso concreto de Hispanoamérica, el autor sostiene que hemos seguido hasta ahora la línea evolutiva cultural del occidente europeo, es decir, que hemos participado de una vida cultural ajena, durante los casi tres siglos de la restauración barroca del estilo medieval, y después, durante algunos decenios de la segunda restauración romántica del mismo, para caer, finalmente, en el pleno estilo de la «Decadencia de Occidente», de la acabada senilidad de las formas de vida y pensamiento. Pero que, «actualmente, Hispanoamérica se halla a punto de encontrar su propia línea de evolu-

ción, que sería su «Medio Evo», correspondiente, —según el autor—, a su edad juvenil» (pág. 11). Pero, por lo mismo, la situación hispanoamericana actual se halla en un momento crítico, ya que pueden observarse en ella influencias y tendencias muy diversas. En primer lugar, señala el autor una actitud original, que se encuentra principalmente «en el dominio de la especulación filosófica, ante todo en lo que respecta a la selección peculiar de los materiales de construcción del pensamiento filosófico europeo para la realización de nuevas intenciones intelectuales; también revisten importancia los indicios superabundantes de una ausencia total de originalidad, de un obstinado «occidentalismo» o «europeísmo» en muchísimos otros dominios de la cultura, especialmente en el arte; asimismo, tiene trascendencia la muy acentuada diferencia entre influencias europeas «positivas», útiles para el desarrollo de una cultura teocrático-espiritualista, (influencias de origen medioeval-católico, barroco o romántico), y «negativas» (de origen medioeval-herético o típicamente modernista); imponiéndose, lógicamente, una disposición del material investigado en forma dialéctica, que progresa por antítesis» (pág. 12).

Según esta concepción general, va agrupando el Dr. Frankl diversos estudios, apuntando primero la teoría del nuevo «Medioevo hispanoamericano», inspirándose para ello en doctrinas agustinianas. Estudia, a continuación, diversos aspectos de la influencia del pensamiento filosófico europeo en Hispanoamérica, y particularmente dedica a Descartes, a Kant y al Existencialismo atención, por cuanto ellos representarían las influencias de tipo medioeval herético y contribuirían a la situación propia de la «Decadencia». En cambio, ejercieron, según el autor, una influencia benéfica el barroquismo y el romanticismo, representados aquéllos por Juan Sebastián Bach y Goethe.

Ve particularmente vivencias Goetheanas en la idea hispanoamericana de la cultura y le sirve de pauta el «Fausto» de Goethe para apreciar el significado cultural del «Martín Fierro» de Hernández. Dedica un extenso capítulo al pensamiento político-histórico-económico del Arzobispo-Virrey, Antonio Caballero y Góngora, y otro largo estudio a la filosofía de la historia y de la política en la obra del historiador paraguayo J. Natalicio González. Muy interesante es también el estudio dedicado a la filosofía medieval, en relación con el presente hispanoamericano, distinguiendo en éste las influencias dualistas de las dos corrientes medievales, católica y heréticas, la primera representada por el aristotelismo cristiano (Tomismo) y las segundas por el nominalismo y el averroísmo, con los cuales conecta el autor el cartesianismo, el kantianismo, positivismo, etc. El último capítulo está dedicado al caso concreto del pasado y futuro de la filosofía colombiana. Aplicando a ella las consecuencias generales de su estudio sobre Hispanoamérica, nos dirá el autor que reconoce «como carácter diferencial de la filosofía colombiana contemporánea la tensión entre dos orientaciones antitéticas, es decir, una polaridad radical: de un lado, el grandioso organicismo espiritualista y solidarista de la filosofía católico-escolástica...; del otro lado, el individualismo, el psicologismo, el utilitarismo... el ideal de la vida irresponsable, dirigida a ganancia y placer. Esta tensión polar constituye forzosamente el punto de arranque de toda filosofía colombiana del futuro, la cual tendrá que formar la síntesis positiva entre estas dos orientaciones antitéticas, basándose en la filosofía católica perenne como fundamento, y edifi-

cando sobre esta base inconmovible las interpretaciones filosóficas de las manifestaciones principales de lo temporal y perecedero, o sea, del hombre en general y del hombre histórico. Tales interpretaciones constituirán, de una parte, un existencialismo cristiano que resolverá aquél problema tan grave de la cultura colombiana, el de la individualidad desenfrenada...; de otra parte, una cultura católica de la historia en general y de la hispanoamericana y colombiana en especial, apropiada para hacer comprender la esencia espiritual y la misión histórica de este continente y de esta nación...» (págs. 560-561).

Esta conclusión indica suficientemente la concepción del autor acerca de la actual situación de crisis de la cultura hispanoamericana y del camino que debe buscar para una reconstrucción positiva cultural, a base del propio esfuerzo y sin vivir de lo ajeno. Toda la obra está repleta de sugerencias sumamente interesantes. Sin embargo, nos parece a veces un tanto rígido el esquematismo en que el autor se mueve. Sería, por ejemplo, discutible si lo moderno debe denominarse simplemente «senilidad», o si representa un «progreso» sobre el medioevo, a pesar de sus deficiencias. Sería interesante comparar las deficiencias medioevales con las de nuestro tiempo. Es indudable que la filosofía católica perenne es la que representa los principios más sanos para todo humanismo; pero es también conveniente tener en cuenta que esta filosofía perenne católica puede ser interpretada cada vez más auténticamente, agregando a las ideas y experiencias del medioevo las que se han ido acumulando hasta nuestros días. El autor adelanta la fórmula de un «existencialismo cristiano», lo que parece implicar, por parte de él, la asimilación de ciertas experiencias filosóficas contemporáneas. Sin embargo, mantiene a veces cierta rígida oposición entre el pasado y el presente, entre lo medioeval y lo moderno, que parece poner en guardia contra la modernidad en cuanto tal.

Con estas pequeñas reservas, no dudamos en calificar de extraordinario el esfuerzo del Dr. Víctor Frankl, radicado en América desde hace unos veinte años, y asimilado al espíritu americano hasta sentir como propios los problemas de la cultura hispanoamericana.

ISMAEL QUILES, S. I.

ANTONIO MARTÍNEZ BELLO, *Origen y meta del autonomismo. Exégesis de Montoro.* (Ensayo de filosofía de la historia de Cuba). (14x20.5 cms.; 179 págs.). Imprenta de Fernández y Cía., La Habana, Cuba, 1952.

El autor nos ofrece un estudio monográfico sobre una de las figuras de mayor relieve en la vida pública cubana en el último cuarto del siglo pasado: Rafael Montoro. Aun cuando, como es fácil advertirlo por el título y el subtítulo, se trata de tema y ambiente local, tiene también para el estudioso un interés americano y universal, porque es un aporte para la historia de las ideas, de la política y de la filosofía en América, y de la repercusión que aquí tuvieron las corrientes filosóficas europeas.

Don Rafael Montoro fué el líder del partido llamado «autonomista», que en el siglo pasado propugnó para Cuba un régimen de autonomía respecto de la metrópoli, suprimiendo el sistema propio del coloniaje, que tiene incovenientes mayores cuando una nación va adquiriendo conciencia más plena de sí misma. Pero en el programa del partido autonomista, llamado también partido liberal, era central el principio de llegar a sus propósitos por medios pacíficos y constitucionales, en forma progresiva, y sin violencias. Frente a los autonomistas, cuyo líder principal fué Montoro, se debatían en continua actitud de lucha contra el gobierno de la metrópoli los «separatistas», cuyo principal representante fué el héroe cubano José Martí. Estos reclamaban la independencia inmediata y eran revolucionarios por principio, en nombre de la libertad nacional.

El Dr. Antonio Martínez Bello realiza un estudio sumamente interesante sobre la figura de Montoro, analizando su ideología, explicándonos su actuación política, y tratando de hallar la clave de la vida espiritual y política de Cuba en los años que precedieron a la independencia del país. Hay un pensamiento central en la obra: la filiación filosófica de Montoro. Observa Martínez Bello que con frecuencia se ha señalado a Montoro como hegeliano. Pero cree el autor que esta designación es errónea. Frente a una brillante tradición, continuada en el presente por luminarias de las ciencias historiográficas y filosóficas que señalan una filiación hegeliana al Autonomismo en general y en particular a Montoro, «nos aventuraríamos, dice Martínez Bello, a sugerir las siguientes disidencias: Primera: Que el Autonomismo tiene sus iniciaciones originarias antes que en Montoro: es decir, en Caballero, Saco, etc., quienes no fueron hegelianos, a pesar de lo cual fueron antirrevolucionarios y evolucionistas, caracteres éstos que se mantuvieron idénticos en el Autonomismo;

Segunda: Que no todos los autonomistas ni sus mentores fueron hegelianos...;

Tercera: Que si bien Montoro coincidió con algunas facetas del hegelianismo, en cambio disintió de muchas de ellas en el orden de la valoración histórica. Sin embargo, sus contactos con Hegel se hacen superiormente ciertos e indiscutibles en la filosofía del Arte, sobre todo en la estimativa de la Música;

Cuarta: Que Montoro fué sobre todo un liberal según el modelo inglés y aun demócrata de acuerdo con la inmediata inspiración norteamericana» (págs. 29-30).

De acuerdo a esta ubicación ideológico-política sostiene, pues, el autor que Montoro ha sido adicto al hegelianismo solamente en las doctrinas estéticas del arte y de la música, pero su ideario político autonomista no fué hegeliano. Fundamentalmente difiere el liberalismo de Montoro del absolutismo anexo a la metafísica hegeliana; asimismo, las concepciones cristianas y aun católicas de Montoro no son compatibles con el idealismo, de metafísica panteísta (p. 41). Es cierto que Montoro ha utilizado fórmulas hegelianas: «todo lo real es racional»; los términos «dialéctica» y «evolución natural» están tomados de la filosofía hegeliana. Pero sostiene el autor que el sentido dado a estas expresiones no es hegeliano, sino que Montoro les infunde una acepción nueva y distinta. Cita las frases hegelianas pero desposeídas del sentido absolutista hegeliano

(p. 42, 96, 101). Parece, pues, que en eralidad el pensamiento o la ideología de Montoro no coinciden con la concepción hegeliana, a pesar de ciertas resonancias insistentes en su terminología.

En las últimas páginas de su estudio, el Dr. Martínez Bello señala aspectos interesantes que dirigieron el espíritu de los autonomistas, comparándolo con el de los separatistas. Halla una profunda raíz en el temperamento de los dirigentes de uno y otro partido, aun cuando concede que no toda determinación de la conducta procede exclusivamente del temperamento y de la constitución psicofísica (p. 117). Observa, sin embargo, cómo los autonomistas se inspiraron en el espíritu y en los intereses locales y fueron profundos espíritus cubanos. Montoro en particular fué un cubano integérrimo. Si se opuso al separatismo, preparó, no obstante, la revolución, anunciándola con frases ardientes (p. 143). Termina el libro con un apéndice: estudio biotipológico de Montoro.

I. QUILES, S. I.

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE CULTURA CATÓLICA. *Memorias*. Del 18 al 23 de enero, 1953. Guadalajara. Jal. (16,5x23; 313 págs.). «Corporación». México, D. F., 1953.

Acaba de llegarnos el volumen que reúne la crónica y los trabajos del Primer Congreso Nacional Mexicano de Cultura Católica. Es una aventura audaz, como se la denomina en la presentación del volumen, la de celebrar un Congreso Nacional de Cultura, pero que, a juzgar por el material que tenemos a la vista, ha sido felizmente realizada. Efectivamente, los trabajos aquí reunidos, respiran un ambiente de alta cultura y de seriedad científica, al mismo tiempo que de apostolado católico. Es interesante ver a los intelectuales católicos tomando cada vez más conciencia de la misión que a los principios cristianos corresponde en el mundo de hoy. Con gran espíritu práctico los mexicanos tratan de llevar esos principios a la vida de su país en todos los órdenes. Los temas elegidos están demostrándolo: Influjo de la Iglesia de Cristo en la Cultura Universal; Presencia de lo Sobrenatural en la Cultura Católica; Relaciones Trascendentales entre la Ciencia y la Fe; Filosofía Cristiana y Crisis de Valores; Fundamentos de los Derechos del Hombre; El Catolicismo y los Problemas de la Educación en México; Problemas actuales de la Realidad Mexicana; Principales Aspectos de la Actual Situación Económica a la Luz de la Doctrina Católica; Sentido y Ejercicio de la Profesión Conforme a la Moral Católica; Reflexiones Sobre Problemas Actuales de Moral Médica; La Proyección del Arte en el Humanismo Cristiano; El Periodismo Medio de Cultura y su Misión Social; Influjo de la Radio, del Cine y de la Televisión en la Cultura y la Moral Contemporáneas; Cristo y la Ciencia Moderna; Trayectoria del Congreso; La Iglesia Católica en la Cultura Mexicana; Consagración de los Intelectuales a la Reina del Pensamiento y Trono de la Sabiduría en México. Según es de apreciar, los temas son de actualidad en la vida de cualquier nación católica, y los mexicanos los aplican a su realidad nacional. El volumen se cierra con un ideario del Congreso, como síntesis de la doctrina expuesta y sustentada en el Primer

Congreso Nacional de Cultura Católica en México; los temas se refieren a filosofía, derecho, educación, sociología, economía, moral profesional, moral médica, arte, prensa y radiocine. Como índice del espíritu y de la visión certera que ha inspirado al Congreso, entresacamos unos párrafos del discurso del R. P. David Mayagoitia S. I., sobre la *Trayectoria del Congreso*. Observa el P. Mayagoitia que «con grande sentido de la realidad histórica se ha enfocado el estudio de la deshumanización del hombre en torno a la «despersonización» de la persona humana. Hoy día las grandes batallas no se libran en las altas y serenas esferas de la teología o de la metafísica, sino en el terreno social. Ciertamente el nubarrón se ha formado en esas alturas, pero la tempestad se descarga implacable en el campo social, preferentemente sobre la persona humana... Es la persona humana una admirable atalaya desde donde podemos contemplar el tiempo y la eternidad, lo humano y lo divino, el universo entero girando en torno a su creador. Ignorar la persona humana es tanto como provocar el desconcierto y la anarquía, precipitarnos en el caos» (p. 279-280).

El Primer Congreso Nacional de Cultura Católica de México honra a la intelectualidad católica mexicana y es para todos un ejemplo aleccionador.

I. QUILES.

FLORENTINUS OGARA, S. I., *Summa Grammaticae Hebraicae*. 3.ª ed. (16,7 x 24 cms.; 182 + 154 pp.). Pontificia Universitas Gregoriana. Romae, 1952.

Ha salido a luz la tercera edición de esta gramática hebrea, que es el texto de la Universidad Gregoriana. La primera edición salió en 1938, estampada con los tipos de la misma Universidad. Agotada rápidamente esta edición, hubo de hacerse otra en ausencia del autor. Con este motivo se quiso que la segunda edición no difiriese en nada de la primera y así se fué reestampando rápidamente en la misma forma de aquella, de modo que no pudiera distinguirse una de otra. Pero en empresa tan difícil para los tipógrafos y no menos para los correctores, se incurrió en no pocas erratas y, por la fragilidad de los mismos tipos hebreos, elegantes pero delicados, hubo roturas y desperfectos que afearon algunas páginas. Agotada de nuevo, y muy bien recibida, a pesar de las faltas, aquella segunda impresión, ha sido necesario hacer esta tercera, que sale muy mejorada por haberse hecho en forma anastática, reproduciendo con habilidad las páginas más correctas de la primera edición. Como la obra está dedicada a los alumnos Teólogos de la Universidad, se ha tenido en cuenta este carácter y así, en muchas de las cosas menos importantes, que van en tipo menor, hay explicaciones filológicas, que ahorran muchas reglas menudas y dan razones más fundamentales de algunas menudencias que molestan y entorpecen la lectura a las personas más formadas. En cambio, se han omitido muchos ejercicios más menudos, que se tienen en grande abundancia en el apéndice de textos dogmáticos, o sea, en la Crestomatía, que abarca desde la página 1 a la 91 del Apéndice. En ella puede el Profesor elegir trozos de ejercicios para todas las partes de la gramática. Hay, además, un vocabulario manual mucho más abundante del que ordinariamente se tiene en esta clase de gramáticas. Aun en la revista israelita que se publicaba en Roma fué alabada esta gramática por su moder-

nidad y valor científico. De los seminarios se recibieron especiales felicitaciones a causa de la crestomatía, donde están reunidos los principales pasajes dogmáticos del Antiguo Testamento, con el texto original hebreo, la versión de los Setenta y, finalmente, la Vulgata, con una elegante y práctica disposición, de modo que cada página, encabezada con el texto hebreo, tiene en el centro el texto griego y en la parte inferior el texto correspondiente de la Vulgata, todo ello con mucha elegancia de tipos. De ahí que esta parte sea muy útil para la discusión de los textos en la Teología Dogmática. Esta gramática ha sido solicitada, sin que, por desgracia, se haya podido complacer a los solicitantes, por haberla pedido cuando, agotada la segunda edición, aún no se había terminado esta tercera.

Su eximio y erudito autor, que, al redactar nosotros esats líneas, acababa de trocar la vida terrena por la eterna, dejando, junto con el recuerdo edificante de sus muchas virtudes y la admiración por su amplísimo saber, un doloroso vacío en el claustro profesoral de estas Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel, se ha hecho acreedor, por un nuevo título, entre los múltiples que poseyera, a la gratitud de profesores y alumnos, quienes encontrarán en esta obra y en los innumerables trabajos brotados de su incansable pluma, riquísimos veneros de doctrina sólida y profunda.

JOSÉ IGN. VICENTINI, S. I.

CHRISTOPHER DAWSON, *Religión y Cultura*. Colección «Oriente y Occidente». (14x x 21 cms.; 247 págs.). Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1953.

El autor de Religión y Cultura defiende en su libro una tesis filosófica: el papel cardinal de la religión en la vida civilizada de la humanidad.

El problema del origen de la cultura es, ante todo, de índole histórica. Por tanto, para averiguar si la religión está o no en la base de la cultura, no hay mejor camino que el de la investigación histórica.

Pues bien, ante este problema, Dawson se presenta como historiador. A través de sus páginas desfilan los más diversos pueblos con sus correspondientes culturas. La India, la China, el Egipto, el Islam, la sociedad cristiana medieval son la fuente de donde extrae el material para sus deducciones, y le proporcionan al mismo tiempo multitud de ejemplos para probar sus afirmaciones.

Por otra parte, el erudito estudio de Ch. D. no es un alegato a favor del cristianismo, ni mucho menos un libro confesional. Podría parecer que, para el autor, todas las religiones tienen la misma importancia con respecto al establecimiento de la cultura humana, o a la solución de los problemas de la humanidad. Se habla frecuentemente en el libro de las «grandes religiones universales». Y una de ellas es el cristianismo. Pues bien, hemos de destacar precisamente este carácter de la obra. Su autor procede con sinceridad e imparcialidad. No es su intento enjuiciar a las diversas religiones, sino considerarlas bajo un aspecto que les es común: su función primordial en la constitución de las diversas culturas históricas.

De esta manera, la tesis del autor, contrapuesta a la interpretación materialista de la historia —y de la cultura en particular— resulta considerablemente reforzada. El materialismo marxista considera las formas culturales, sobre todo en sus manifestaciones superiores, únicamente como un subproducto de la estructura económica. Pero antes que una filosofía de la historia basada en hechos reales, es, por extraño que parezca, una construcción metafísica. Sus disquisiciones sobre las relaciones mutuas entre la economía, la cultura y la religión se basan en argumentaciones apriorísticas, y de ninguna manera en investigaciones históricas. El estudio de Dawson demuestra precisamente que el concebir a la religión como un apéndice de la cultura, o como un sustitutivo de la verdadera solución al problema económico, es una falsedad histórica.

La cultura social, en efecto, es una forma de vida organizada, apoyada en una tradición común y condicionada por un ambiente común. Es, a la vez, «un sistema de vida material y un orden espiritual». Ella implica, por tanto, una concepción común de la vida, normas comunes de conducta y una escala común de valores humanos. En consecuencia, «una cultura es una comunidad espiritual que debe su unidad a creencias y modos de pensar comunes, más que a cualquier uniformidad de tipo físico». Ahora bien, la religión, considerada como tendencia a lo trascendente, a lo absoluto, en la vida individual y en la organización social, es un primer elemento de unidad, en cuanto a creencias y actitudes humanas vitales. Desde los tiempos más remotos, la forma social de vida que constituye la cultura ha sido deliberadamente ordenada y dirigida de acuerdo con las leyes superiores de la vida que constituyen la religión. Esta preocupación primordial por los valores espirituales y trascendentes es muy anterior a las preocupaciones de orden económico. El profeta, el sacerdote y el rey tienen un marcado carácter religioso-social, antes que relación alguna directa a lo puramente material. Desde los albores de la civilización el hombre aparece como espiritualmente creador, en el orden artístico, antes que productor en el campo de la industria o de la economía. Y si esto sucede con el arte primitivo, es aún más cierto en lo que se refiere a la religión. Sobre todo si se tiene en cuenta que el arte primitivo está informado por un profundo sentido religioso. Así la religión y el arte son más antiguos que la agricultura y la industria.

Por otra parte, la religión se encuentra en la base de los tres órdenes de actividad que constituyen e integran una cultura: el conocimiento científico, la vida moral y la perfección espiritual. Y esto no sólo en las culturas superiores, grandemente desarrolladas, sino también en las culturas primitivas.

Es cierto que la cultura moderna ha sufrido, sobre todo en Europa, un agudo proceso de secularización. Pero precisamente por eso ha ido perdiendo progresivamente su auténtico sentido humano y su capacidad para enfrentarse a los problemas de la humanidad. «La nueva cultura científica carece de todo contenido espiritual y positivo. Es un inmenso complejo de técnicas y especialidades sin espíritu conductor, sin base de valores morales comunes, sin una finalidad espiritual unificadora ... Una cultura de esta clase no es de ningún modo una cultura en el sentido tradicional, es decir, no es un orden que reúna todos los aspectos de la vida humana en una comunidad espiritual viva».

Más aún. Una cultura de este tipo «puede llegar a ser enemiga de la vida humana; y la victoria de la tecnocracia puede significar la destrucción de la

humanidad, pues no es posible ignorar cómo los últimos triunfos de la ciencia aplicada han sido empleados con fines destructivos».

De modo que nos encontramos hoy frente a una cultura científica secularizada, convertida prácticamente en un cuerpo sin alma.

Como lo demuestra la historia de la cultura, esta situación es anormal. Es necesario que la cultura sea nuevamente informada por la religión, si ha de conservar la función que le es propia con respecto a la vida humana.

La civilización puede tener esperanza de sobrevivir sólo en la medida en que se trabaje por lograr la síntesis y reintegración de la cultura en la religión.

Tal es, a grandes rasgos, el contenido doctrinal del libro de Christopher Dawson. El conjunto de interesantes temas que lo forma ha sido tratado por el afamado historiador inglés con gran maestría y con notable sentido crítico.

Hubiéramos deseado, con todo, un poco de unidad. Los diversos capítulos resultan algo inconexos entre sí. El afán de aducir muchos ejemplos y de comentarlos extensamente enturbia a veces la claridad de las ideas y dificulta el esfuerzo de comprensión por parte del lector. Ello se debe, tal vez, a que el libro reproduce un ciclo de conferencias tenidas por el autor. Y es cosa sabida la diferencia que hay entre escuchar a un conferencista y leer su disertación en las páginas de un libro.

Estas pequeñas deficiencias nada quitan al mérito general de la obra de Dawson. Todos los que se interesan por los temas referentes a la historia de las religiones y de las culturas encontrarán en ella no sólo material de gran valor, sino sobre todo un modelo de la técnica con que deben ser encarados los temas históricos. Editorial Sudamericana, de Buenos Aires, debe continuar brindando al público esta clase de libros, con los que contribuye en forma inobjetable a la cultura del país.

JUAN CASTELVECCHI, S. I.

ROMANO GUARDINI, *La fin des temps modernes* (Des Ende der Neuzeit) (14 x 19 cms.; 122 págs.). Versión francesa de Jeanne Ancellet-Hustache, Ed. du Seuil, 1952.

Lo que debía ser una simple introducción histórica de Pascal resultó una breve y admirable síntesis del desarrollo de nuestra cultura. La «mise en scène» del gran filósofo francés se convirtió en un telón abierto hacia el futuro de la civilización cristiana. Guardini, a pesar de la brevedad de su libro, consigue descubrir con mirada penetrante los hilos motores del fluir ideológico durante veinte siglos.

Aquí está su principal mérito: saber intuir el «quid» de cada época y escoger los determinantes de su concepción existencial: la idea de lo finito (la medida) en los antiguos; el sistema existencial de la Edad Media con el hombre en su puesto y el mundo trascendido en Dios; la pérdida de ese lugar vital y el sentirse arrojado, de los tiempos modernos. No sólo traza la síntesis de los elementos de cada edad histórica, sino que señala su continuación en las siguientes: como en un tejido descubrimos la continuidad de las hebras, así se nos

hacen patentes la sucesión de concepciones existenciales. El sentido del mundo como finito o infinito es, por ejemplo, una de las hebras principales. Así nos señala el eslabonamiento de las ideas: la ruptura del sistema medieval causa el abandono del hombre moderno; la búsqueda terrena del infinito produce los tres elementos de la concepción moderna: Naturaleza, Personalidad y Cultura, y el desengaño ante el mal uso de éstos nos lleva a la crisis contemporánea. Síntesis perfecta, más acabada que las algo complejas de Gonzague de Reynold y no tan simplista como algunas de Bellocq, porque está tomada desde la altura: desde la cima del monte se divisa más, y se nota mejor la unidad del paisaje.

Guardini siempre se caracterizó por su perenne juventud de mente, es uno de aquellos que, como dice Monseñor Franceschi, no envejecen aun cuando pasen las generaciones. «El Señor» nos presenta al Cristo vivo que necesita nuestro siglo; «El Sentido de la Liturgia» acusa una comprensión total del valor comunitario de ésta, en nuestros tiempos sociales; «Los Signos Sagrados» cantan el simbolismo perenne de la Iglesia al que retorna nuestra literatura. «El Fin de los tiempos modernos» trata directa, aunque brevemente, el problema del mundo de hoy y su proyección hacia el futuro. La visión de Guardini ha calado su médula: los tiempos modernos han terminado, el hombre de masa (¿también la persona?) prima sobre la personalidad; el campo de acción del hombre va más allá del de su experiencia; la naturaleza, la cultura, no son ya buenas; el progreso no es más necesario: corremos el RIESGO de la existencia, vivimos el momento de la opción absoluta: el dominio de la fuerza anónima, demoníaca, o la libertad responsable y llena de posibilidades. Lo no cristiano lo será netamente y el cristianismo será más integral y vivo aunque se pierda en una posible catástrofe el bien cultural de la Iglesia.

La dote principal del pensamiento de Guardini es su profundidad germana en la nitidez latina. Profunda en lo claro, su idea fluye en un estilo denso: no hay palabra sin significado ideológico. No va a saltos, avanza «paso a paso y acabadamente», dividiendo los párrafos para mayor claridad y uniéndolos por la sucesión de los conceptos en eslabón ininterrumpido. Su estilo es el de siempre, pero maravillosamente adaptado al fondo: encarnación de éste. Carece de la poesía de «Los Signos Sagrados» y de la piedad sublime de «El Señor», pero goza de la seriedad y facilidad aptas para expresar las ideas histórico-filosóficas.

Como desarrollo histórico de la concepción existencial y comprensión aguda del problema actual, el libro de Guardini no halla par en su brevedad, precisión y densidad.

JUAN CARLOS SCANNONE, S. I.

FRANCO P. ALESSIO, *Studi sul neospiritualismo.* (14x22; 256 págs.). Pubblicazioni dell'Instituto di Filosofia dell'Università de Genova. Fratelli Bocca, Editori. Milano-Roma, 1953.

El movimiento que se ha dado en llamar «neoespiritualismo» tiene sus principales representantes en Italia y en Francia. No es extraño que también ahí aparezcan los estudios de conjunto sobre esta corriente, la cual, aun cuando, como sucede de ordinario, no pueda caracterizarse como una escuela cerrada

y cristalizada, posee ciertos rasgos típicos que permiten, si no definirla, por lo menos señalarla y estudiarla. El autor del libro que ahora reseñamos observa, en su presentación de la obra, que para él el neoespiritualismo, como toda corriente contemporánea, es, ante todo, un «problema». Y se acerca al mismo con una reflexión crítica, unida al intento de exposición del mismo. De consiguiente, toma él «el problema que se ofrece de la permanencia de una corriente espiritualista en el mundo filosófico contemporáneo, especialmente en este sentido: como problema de una corriente filosófica que se propone a sí misma, ante todo, como búsqueda de un concepto tal de filosofía, que se haga posible por la concepción espiritualista de lo real, y que, al mismo tiempo, haga posible tal concepción». Más particularmente caracteriza ya el autor su perspectiva crítica acerca del valor de la situación histórica del espiritualismo contemporáneo al presentárnoslo como problema «de una corriente filosófica que oscila entre la tradición e innovación, por una parte, y las exigencias problemáticas salidas de la crisis del idealismo contemporáneo y de las perspectivas que ha hecho valer la corriente existencialista, por otra». En realidad, los autores estudiados en este volumen tienen juntamente elementos tradicionales y nuevos, elementos provenientes del idealismo y de una corriente del pensamiento concreto, cercana al existencialismo.

Los principales representantes del neoespiritualismo, cuyas doctrinas expone el autor en los diversos capítulos de la obra, son los siguientes: A. Carlini, con su posición de la filosofía como problema interior; A. Guzzo, en su concepción de la filosofía como espiritualismo o idealismo espiritualista y hermenéutica de la experiencia; la filosofía neoespiritualista de R. Le Senne es caracterizada como ideo-existencial y representa, junto con Guzzo, la continuidad del neoespiritualismo con las corrientes neoidcalistas, así como Carlini y G. Marcel han asumido una actitud inicial anti-idealista; M. F. Sciacca entra en el neoespiritualismo con su metafísica de la experiencia interior; y, finalmente, L. Lavelle es estudiado en dos capítulos que presentan su metafísica en los dos pasos de la interioridad objetiva y de la dialéctica del eterno presente.

El último capítulo nos ofrece un estudio de conjunto con el título «Sistema y estructura del neoespiritualismo contemporáneo». Según el autor, la característica más definida y más propia del espíritu y la mentalidad de esta corriente, es el haber concebido la conciencia como interioridad espiritual, no dentro de un ordenamiento estático y rígido, como podría aparecer dentro de un esquema de posiciones sistemáticas, sino más bien como un centro dinámico de relaciones abierto al infinito. Así no puede hablarse, según el autor, de una división esquemática del ser, cual sería la de un triángulo formado por la exterioridad del mundo en la base inferior, la intimidad plena de Dios en el vértice y la interioridad espiritual como zona intermedia (pág. 253), sino más bien como una representación «cuspidal» ciertamente, pero que «se abre al infinito, tanto por la base y por el vértice, como por cada uno de los puntos que van de la base al vértice, de manera que haya una coimplicación y relación de toda unidad con las otras, y de toda unidad con las otras relaciones»... (pág. 255). Así, en cualquier punto de la representación cuspidal se percibe no algo

estático, a la manera de sustancia, sino algo orgánico; no un proceso cumplido de integración, sino una integración en proceso.

Naturalmente, ésta que el autor llama «lógica concreta», con ese abrirse interior y esa interna movilidad de la relación a relación de relación, y ese progresivo abrirse como una carrera hacia el infinito de la misma relación, parece que no permite llegar a un punto final de arribo, el cual cerraría simbólicamente la carrera de las relaciones, y explicaría *os erómenos* todo el movimiento como causa formal y final del proceso interno del ser. Tal arribo simbólico le parece al autor que no es posible en el plano filosófico, y que pertenece a una interpretación religiosa, del mismo tipo relacionístico, que debe solidarizarse con el plano filosófico en que se mueve el neoespiritualismo, pero que, aun después de esta solidaridad, no puede confundirse con aquél. Alessio termina su estudio con unas palabras de Guzzo, en las cuales éste reconoce la imposibilidad de que la razón misma pueda llegar a ese término deseado y a pronunciar el *sí*: no es la razón la que debe tener valor para ello, como tampoco debe llevar a la desesperación nihilista. Sin embargo, según el mismo Guzzo, una vez la razón ha pronunciado el sí «creyendo», entonces se encuentra sublimada en una nube de gloria, en la cual debe todavía cumplir con su oficio de problematizar y criticar (pág. 256). El autor parece solidarizarse con el pensamiento de Guzzo como representativo del movimiento filosófico neoespiritualista: «Este paso extraordinariamente interesante de A. Guzzo parece reunir juntamente en sí la dirección y el sentido en que camina la filosofía neoespiritualista» (pág. 256). No creemos que todos los representantes del movimiento neoespiritualista admitan esta solución, tan problemática, de la filosofía como incapaz para resolver su problema final. Si así fuera, el neoespiritualismo padecería el mal de una filosofía que no puede ni completarse ni fundarse a sí misma, lo cual quita estabilidad a toda afirmación filosófica. A nuestro parecer, tanto L. Lavelle como M. F. Sciacca, como el mismo R. Le Senne, representan una actitud filosófica diferente de la que el autor da como actual culminación del neoespiritualismo, ya que los tres autores citados sostienen que la interioridad no solamente se sitúa en una dirección cuspidal, sino que en ella se hace presente también el Absoluto, en que culmina el vértice a donde se juntan todas las líneas de la dirección del ser experimentado en la interioridad objetiva. Así, por ejemplo, no participamos de la crítica hecha por el autor al pensamiento de M. F. Sciacca (págs. 170-171), sobre la posibilidad de mostrar la existencia de Dios. A nuestro juicio, la experiencia interior, tal como es descrita por Sciacca, implica la presencia del Absoluto y permite «mostrarlo» seguramente, lo que es la mejor «demostración».

Para quien desee una breve exposición del pensamiento de ese grupo de autores, que forman lo que se llama la corriente neoespiritualista contemporánea, la presente obra puede ser de gran utilidad, pues el autor muestra amplio conocimiento de las doctrinas que va exponiendo. Y es sabido que se trata de un movimiento filosófico de gran interés por los elementos tradicionales y nuevos que incluye en una dialéctica concreta.

ISMAEL QUILES, S. I.

SEGADAS VIANNA, *O Sindicato no Brasil*. Serviço de documentação. Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. (16,5 x 24 cms.; 231 pp.). Rio de Janeiro (Brasil), 1953.

El autor de este manual sindical ha luchado y trabajado activamente en la solución del problema sindical brasileño. De ahí que sus palabras y opiniones vengan autorizadas por el sello de la experiencia personal y reforzadas por el mérito de la lucha sobrellevada para imponerlas.

Dar una legislación social que asegure la libertad económica y política de los trabajadores es siempre una obra de extraordinario mérito. Es contribuir a la dignificación del hombre que trabaja. Y el trabajo es la actividad humana que diariamente construye la civilización. Cuando esa actividad, que de suyo es libre y digna, como que es del hombre, cae bajo el yugo de fuerzas ajenas a la voluntad del mismo trabajador, corre el riesgo, según los casos, de perder sus características y no ser más que un trabajo de esclavos: esclavitud moderna, que llamamos explotación del hombre por el hombre.

El trabajador se halla entonces impotente ante un rival tan poderoso que puede bloquearlo en su vida individual de mil maneras distintas y no dejarle más libertad que la de morirse de hambre. En esa lucha desigual es evidente que el más débil lleva siempre las de perder. Pero si ese hombre, económicamente débil, se ve sostenido por una sólida estructura social, cuya médula es el sistema sindical, recobra la fe en su potencia de hombre libre y digno.

Divulgar esta doctrina sindical y hacerla comprender por quienes aún ven en los sindicatos tan sólo una amenaza de tipo comunista o socialista, es lo que pretende con este libro el Dr. Segadas Vianna, Ministro de Estado en la República hermana del Brasil. Y pretende también algo más: llegar con él hasta el mismo obrero para hacerle comprender que su salvación frente a los capitalismos sin alma y sin patria está precisamente en los sindicatos. «A los trabajadores especialmente —dice— entregamos este trabajo de divulgación, deseando que les sirva para un mejor conocimiento del sindicalismo y de las ventajas de la sindicalización».

Y después de trazar con brevedad y precisión una reseña histórica de las actividades sindicales en el mundo en general y en el Brasil en particular, nos introduce de lleno en la materia de su disertación, que resulta un verdadero manual teórico-práctico en este aspecto de los problemas sociales modernos. Y creemos sinceramente que es un libro sumamente útil para quienes deseen interiorizarse respecto de la organización de sindicatos y de la legislación sobre los mismos en un país como Brasil, donde no es tarea fácil solucionar el problema obrero, el equilibrio de precios y salarios, las relaciones entre el trabajo y el capital, etc.

Para el autor, la solución brasileña ya existe y la ha dado magistralmente y de un modo definitivo el Dr. Getulio Vargas, el cual —siempre según el autor— aseguró al Brasil «un ambiente de tranquilidad, aun en horas difíciles, y conquistó tal sentimiento de confianza de parte de los obreros como ningún otro estadista lo ha logrado aún conquistar en ninguna parte del mundo», afirmaciones muy explica-

bles y hasta laudables en un Ministro del Gabinete Vargas, pero que podrían ser atenuadas por recientes acontecimientos de no escasa gravedad en el terreno social, y que muy probablemente no serán del todo compartidas por quienes observen imparcialmente los sucesos desde fuera del Brasil, al menos en un sentido tan categórico y exclusivo. Pero esto no resta mérito alguno al magnífico trabajo realizado en este libro por el Dr. Segadas Vianna.

M. Mota—B. Tiscornia, s. i.

LIBROS RECIBIDOS

Editorial Herder - Friburgo (Alemania)

HEIMO DOLCH, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik.* Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme. (14,5 por 22,5 cms.; XI + 239 pp.). Verlag Herder. Freiburg i. Br. (Alemania). 1954.

Desclée de Brouwer - Paris-Bruges

E. MINKOWSKI, *La Schizophrénie.* Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrénes. Nouvelle édition revue et augmentée. (16 x 14,5 cms.; 254 pp.). Paris-Bruges, 1953.

E. SCHRÖDINGER, *Science et Humanisme.* La physique de notre temps. Traduction de «Science and Humanisme. Physics in our Time», par J. Ladrière. Colección «Textes et Études Philosophiques». (11,5 x 18,5 cms.; 123 pp.). Bruges, 1954.

Faculté de Théologie, S. J. - Lyon (Francia)

RENÉ ROQUES, *L'Univers Dionysien.* Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, N.º 20. (14 x 22,5 cms.; 382 pp.). F. Aubier, Éditions Montaigne. Paris, 1954.

Editorial Subirana - Barcelona (España)

Dres. J. MAÑÁ, Pbro., y E. TERRADES, ginecólogo, *Grave caso de conciencia en el matrimonio.* Su solución por la continencia periódica conforme al método de Ogino. (12 x 18,2 cms.; 238 pp.). 11.ª edición. Colección «Amor, Matrimonio, Familia», V.º Eugenio Subirana, S. A., Editores Pontificios. Barcelona, 1954.

Editorial «Publicaciones Españolas» - Madrid (España)

La dominación roja en España. Causa General instruída por el Ministerio Fiscal. 3.ª edición. (17 x 24 cms.; 393 pp.). Madrid, 1953.

Editorial «Sal Terrae» - Santander (España)

UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Códigos de Malinas*. Social-Familiar-De Moral Internacional. Traducción, Prólogo e Índices por Ireneo González Moral, S. I. (10 x 16 cms.; 606 págs.). Santander, 1954.

CAMILO M.ª ABAD, S. I., *El R. P. Nazario Pérez, de la Compañía de Jesús*. Una vida totalmente consagrada a Nuestra Señora. (15,5 x 21,5 cms.; 558 pp.). Santander, 1954.

——*Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. 5.ª edición. (12,5 x 17,5 cms.; 436 pp.). Santander, 1953.

SATURNINO JUNQUERA, S. I., *La Santa Misión*. Manual de Misiones (10,5 x 14,7 cms; 783 pp.). Santander, 1953.

FULTON J. SHEEN, *El Calvario y la Misa*. Traducido del inglés por el R. P. Ramón Calvo, S. I. (12 x 16,7 cms.; 99 pp.). Santander, 1954.

RAMÓN CUÉ ROMANO, S. I., *Mensaje poético de la Asunción*. (Junto a un cuadro del Greco). 2.ª edición. (12 x 16,7 cms.; 102 pp.). Santander, 1954.

JUAN REY, S. I., *Retratos de la Virgen*. T. I., «Ecce Mater tua». T II, «Domus Aurea». (10 x 15,2 cms.; 243 y 191 pp.). Santander, 1954.

——*Comulga con la Virgen*. Meditaciones Eucarístico-Marianas. (10.5x15,5 cms.; 422 pp.). Santander, 1954.

ARGIMIRO HIDALGO, S. I., *El libro de la Virgen*. Meditaciones Marianas. (10,5 x 15,2 cms.; 331 pp.). Santander, 1954.

JOSÉ ALONSO, S. I., *Padre Nuestro*. Estudio Exegético. (12,2 x 16,4 cms.; 112 pp.). Santander, 1954.

JUAN CARRASCAL, S. I., *Orientación vocacional*. (12 x 17,2 cms.; 298 pp.). Santander, 1954.

NAZARIO PÉREZ, S. I., *La Inmaculada y España*. (15,2 x 21,2 cms.; 480 pp.). Santander, 1954.

Sapientia S. A. Editores - Madrid (España)

JOSÉ M.ª DÍEZ-ALEGRÍA, S. I., *Ética, Derecho e Historia*. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea. Colección «Sapientia» Ciencias del Espíritu, I. (14 x 21,2 cms.; 235 pp.). Madrid, 1953.

Christopher Books - New York (U. S. A.)

JAMES KELLER, *Careers that change your World*. Christopher Guides for jobs that make the future. (10,8 x 16,3 cms.; 251 pp.). New York, 1950.

——*Government is your business*. (10,8 x 16,3 cms.; 383 pp.). N. Y., 1951.

——*Three minutes a day*. (10,8 x 16,3 cms.; 365 pp.). New York, 1949.

Ministerio de Educación - Venezuela

JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano (Siglos XVII-XVIII)*. Introducciones sistemáticas y Prólogos históricos. Selección de textos y traducción del latín al castellano, por el Doctor...

(16 x 23 cms.; 530 pp.). Biblioteca Venezolana de Cultura. Colección «Andrés Bello». Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas (Venezuela), 1954.

Universidad de Córdoba (Argentina) - Instituto de Metafísica

ALBERTO CATURELLI, *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino.* (16 x 23,5 cms.; 67 pp.). Córdoba, 1954.

Editorial «Nuestro Tiempo» - Buenos Aires

JUAN R. SEPICH, Pbro., *La Filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger.* (14 x 20 cms.; 527 pp.). Buenos Aires, 1954.

Editorial Poblet - Buenos Aires

R. P. JUAN ROSANAS, S. I., *Cristo-Dios.* Colección «Vida Espiritual», vol. XI. (13 x 18 cms.; 177 pp.). Buenos Aires, 1954.

Editorial Columba - Buenos Aires

ISMAEL QUILES, S. I., *Qué es el Catolicismo.* Colección «Esquemas», N.° 11. (12,5 x 19,5 cms.; 80 pp.). Buenos Aires, 1954.

Editorial Carlos Lohlé - Buenos Aires

NIKO KAZANTZAKIS, *Cristo de nuevo crucificado.* (13,3 x 18,7 cms.; 447 pp.). Buenos Aires, 1954 (2.ª ed.).

PIETER van der MEER de WALCHEREN, *La gran aventura.* (13 x 18,6 cms.; 78 pp.). Buenos Aires, 1954.

Comisión Protectora de Bibliotecas Populares - Buenos Aires

JULIÁN MARÍAS, *El tema del hombre.* (11 x 17,7 cms.; 301 pp.). Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1952.

Editorial "Apis" - Rosario

ANTONIO J. BALLARI, *Recordaciones Marianas.* Antología para el calendario escolar. 2.ª edición. (16,5 x 21,7 cms.; 72 cms.; 72 pp.). Rosario 1954.

De su autor

ANDRÉS COX BALMACEDA, S. I., *Biblia y Tradición.* Valor científico y Teología. Curso teológico para laicos. (13,5 x 19 cms.; 287 pp.). Ediciones Paulinas. Santiago de Chile, 1954.

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DEL SIGLO XX

ES UNA OBRA CIENTIFICA DE EXTRAORDINARIO VALOR QUE HA REQUERIDO LARGO TIEMPO DE PREPARACION POR UN GRUPO DE ESPECIALISTAS DEL INSTITUTO BIBLIOTECOLOGICO DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

El *Catálogo* de la Exposición Bibliográfica será un instrumento valioso de consulta, por cuanto reúne el rico material de *Bibliografía Filosófica del Siglo XX* presentado en la Exposición. Ha sido preparado de acuerdo con las normas científicas de catalogación de la Biblioteca Vaticana, y se ha tenido empeño en alcanzar la máxima precisión en cada referencia bibliográfica. Clasificado sistemáticamente, permite hallar un importante material bibliográfico sobre cada uno de los temas filosóficos, tanto históricos como doctrinales.

Un completísimo *Indice de Autores* contiene valiosa información así sobre las obras de los diversos autores como sobre los estudios realizados en torno a sus teorías.

El Catálogo reúne más de 4.000 títulos de obras filosóficas editadas en el Siglo XX, en su mayoría de reciente publicación, en los principales idiomas.

INDICE SISTEMATICO DE LA OBRA

Sección I: *Introducción*. Subsidios generales de la investigación filosófica. Sección II: *Historia*. Historia de la filosofía. Sección III: *Doctrina*. Estudios generales. Metafísica. Cosmología. Filosofía de la naturaleza. Metafísica especial. Psicología especial. Sistemas filosóficos. Psicología general. Lógica. Moral. Etica. Teología natural. Regiones particulares.

EL EJEMPLAR DE 478 PAGINAS FINAMENTE ENCUADERNADO $ 90.-

EDICIONES PEUSER

SAN MARTIN 200 - FLORIDA 750 y demás sucursales

Esta revista se terminó de imprimir
el 28 de Diciembre de 1954, en los
Talleres Gráficos "Verdad" S.R.L.
Senillosa 1535 — Buenos Aires.

Número suelto m$n. 16.—

Suscripción anual m$n. 40.—

En el exterior: 3 doll.

Representante en Rosario:

Dr. Absalón D. Casas - Mitre 621 - Rosario

Representante en Tucumán:

Dr. Pedro Roberts - Junín 583 - Tucumán

Dirección, redacción y administración:

COLEGIO MAXIMO

SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M. (R. ARGENTINA)

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01481 1352
FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY